ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة
تفسیر ایوبی
جلد دوم
امام المتکلمین والمحققین
حضرت العلامہ الحافظ محمد ایوب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ
مکتبہ رازی
۱۱۶۰ پیر الٰہی بخش کالونی کراچی

ہدیہ بارگاہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم

نَّ اللّٰہ یَرْفَعُ بِھٰذَا الْکِتَابِ اَقْوَامًا وَّیَضَعُ بِہٖ اٰخَرِیْنَ (مسلم شریف)

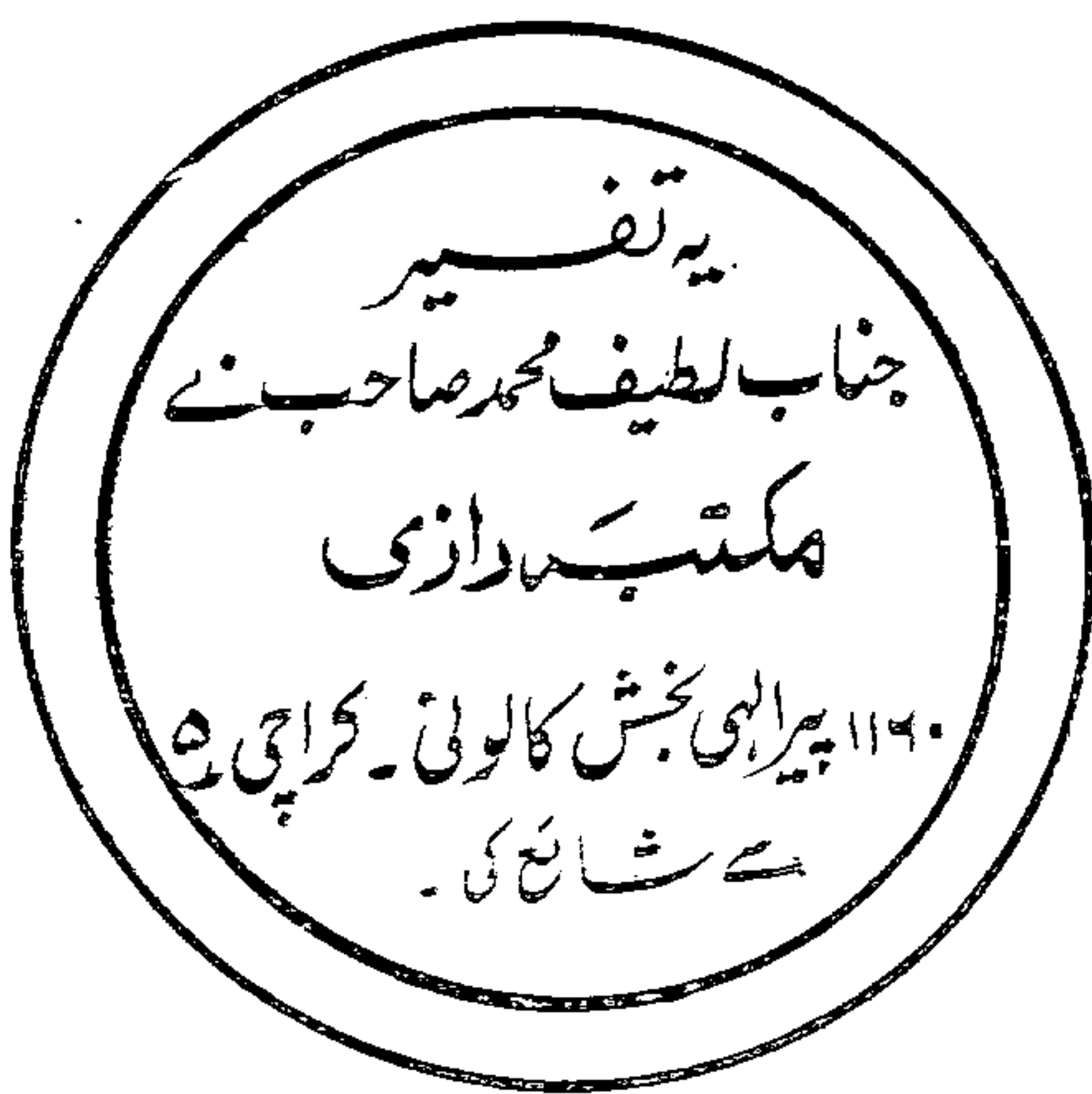
اوّل رکوع

سورۂ بقر کی جامع تفسیر

از

حضرت امام المتکلمین و محققین علامہ حافظ محمد ایوب صاحب
دہلوی قدس اللہ سرہ

مکتبہ رازی ۱۱۶ پیر الٰہی بخش کالونی کراچی ۵

یہ تفسیر
جناب لطیف محمد صاحب نے
مکتبہ رازی
۱۱۶۰ پیر الٰہی بخش کالونی ۔ کراچی ۵
سے شائع کی ۔

ہمارا مقصد

خالص علمی سطح پر دلائل و براہین کے ساتھ مخالفین اسلام کے پھیلائے ہوئے مغالطوں کا جواب دینا اور اسلامی عقائد و تعلیمات کی روح سے مسلمانوں کو آگاہ کرنا ۔

یہ تفسیر حضرت علامہ صاحب نے اپنے دست مبارک سے خود تحریر کی ہے

فغانِ قرآن

لحنوں میں سنایا جاتا ہوں ٹیپوں میں بجایا جاتا ہوں
لہروں پہ اڑایا جاتا ہوں جب نشر کرایا جاتا ہوں

تقریب کوئی جب ہوتی ہے وہ دین کی ہو یا دنیا کی
آغاز مجھ ہی سے ہوتا ہے پھر خوب بہلایا جاتا ہوں

مکتب ہی تلک محدود نہیں تعلیم مری تدریس مری
اب کالج و یونیورسٹی میں معنوں سے پڑھایا جاتا ہوں

الفاظ کو میرے علامہ پہناتے ہیں کچھ ایسے معنیٰ
جبریل امین لائے نہ جسے مضموں وہ بتایا جاتا ہوں

بوبکر و عمر سمجھے نہ جسے عثمان و علی پہنچے نہ جہاں
اسرار و معارف کے ایسے زینہ پہ چڑھایا جاتا ہوں

تصدیق رسولِ برحق کی مقصد تھا مرا غایت تھی مری
اب قولِ نبیؐ کو جھٹلانے کے کام میں لایا جاتا ہوں

جب کوئی مفکر مغرب کا دنیا سے نرالی بات کہے
تائید کرانے کو اسکی فوراً میں بلایا جاتا ہوں

جو اپنے من کو بھاتی ہیں پڑھتے ہیں وہی آیات مری
اک رخ سے دکھایا جاتا ہوں اک رخ سے چھپایا جاتا ہوں

سارا تو نہ مجھ سے لیتے ہیں مر یہ نہیں یکسر چھپا جاؤں
اک بار جگایا جاتا ہوں اک بار سلایا جاتا ہوں

قرآنِ عزیز اس طرح کرے فریاد و فغاں اللہ اللہ
عرق ندامت عرقِ ندامت میں تو نہایا جاتا ہوں

تیغ و قرآن

چوں سیاست عقدۂ پیدا کند
ناخنِ شمشیر آں را وا کند
چوں فتد در رشتۂ تدبیر پیچ
وانسازد جز خمِ شمشیر ہیچ
چیست دانی کارِ شمشیر و سناں
حفظِ خیر و دفعِ شر اندر جہاں
عقل کے دارد تمیزِ خیر و شر
بے خبر باشد ہم از نفع و ضرر
امتیازِ نیک و بد یا خیر و شر
نیست ممکن جز بہ قرآن دخبر
فرق کردن در صواب و نا صواب
نیست ممکن جز بہ تعلیم کتاب
تیغ اگر از حکمِ قرآں سر کشد
سر بہ تخریب و فساد و شر کشد
گردنش چوں پیشِ قرآں خم شود
تیغ اگر زخمے زند مرہم شود
اہلِ حق را تیغ با قرآں بس است
کہ آں علاجِ احتیاجِ ہر کس است

ایں[1] دو قوت حافظِ یک دیگر اند
کائناتِ زندگی را محور اند"

کارگر باشد ہمیں تدبیرِ ما
تابعِ قرآں شود شمشیرِ ما

قاہری از خواہشِ خود کافری است
قاہری با حکمِ حق پیغمبری است

ایں برائے ملتِ ما خوب شد
بہرہ یاب از فیضِ دو ایوب شد

آں یکے در ملکِ پاکستان صدر
واں دگر[2] بر آسمانِ علم بدر

حق یکے را صاحبِ شمشیر کرد
دیگرے را عالمِ تفسیر کرد

اَمرُہم باشد چو شوریٰ بینہم
اہلِ حق نکنند راہِ خویش گم

گر بہم سازند دو ایوبِ ما
زود تر حاصل شود مطلوبِ ما

یہ نظم ۳ مئی ۱۹۵۹ء کے جلسۂ تقسیم اسناد دارالعلوم اسلامیہ ٹنڈو الہ یار عالی جناب فیلڈ مارشل محمد ایوب خاں (صدر پاکستان) میں پڑھی گئی!
زیر صدارت

اسد ملتانی

[1] علامہ اقبال مرحوم [2] علامہ حافظ محمد ایوب صاحب دہلوی

قادر الکلام حضرت محترم علامہ حافظ محمد ایوب دہلوی کا شمار ان عالی مرتبت بزرگان دین واسلام میں ہوتا ہے کہ جن کے ہاتھوں میں علم وعمل کی شمعیں روشن تھیں اور وہ گھر گھر اجالے کرتے رہے۔ مولانا ایوب صاحب بحرالعلوم تھے، قادر الکلام تھے۔ انہوں نے ہمدرد منزل میں کوئی دس گیارہ سال درس دیا ہے۔ اس درس میں علماء وفضلاء، اساتذہ وحکماء شریک ہوتے تھے اور اس بحر ناپید کنار سے اپنی تشنگی علم کو بجھاتے تھے اور سیراب ہوتے تھے۔ کوئی یہ نہیں جان سکتا کہ ایسا عظیم المرتبت انسان جو کہ علوم اسلامیہ، منطق وفلسفہ اور زبان وکلام پر اس درجہ حیرت انگیز اور محیر العقول قدرت رکھتا ہو لکھنے سے گریز کرتا ہے۔ ہم میں سے بہت سوں کے پاس سالہا سال کے خطاب و درس کے ٹیپ موجود ہیں۔ ان ٹیپوں میں علم کا ایک خزانہ بھرا ہوا ہے۔ خوش بخت اور سعادت مند ہیں وہ لوگ کہ جو اس خزانہ سے استفادہ کر کے مولانا محمد ایوب کے خطبات کو شائع کرنا چاہتے ہیں۔

کبھی کی بات ہے مولانا دلی یونیورسٹی میں درس دیا کرتے تھے۔ اور شام کو کندھے پر کپڑوں کے تھان رکھ کر گلی گلی فروخت کر کے روزی کماتے تھے انہوں نے اپنے کسی درس کا کوئی معاوضہ کسی سے نہیں لیا۔ کراچی میں ان کی سوٹ کیسوں کی دکان تھی۔ اس سے ان کو جتنا مل گیا انہوں نے قناعت کری۔ وہ انتہائی اور ناقابل بیان حد تک سادہ زندگی گزارتے تھے۔ شادیوں، بیاہ اور دوسری تقریبات میں شرکت سے گریز کرتے تھے، دعوتیں قبول نہیں کرتے تھے مگر درس دینے کے لئے وہ ہمہ وقت آمادہ و تیار رہتے تھے۔ ان سے قریب رہنے کا مجھے شرف حاصل رہا ہے اور میں اس قربت پر فخر کرتا ہوں۔ مولانا اللہ کو پیارے ہوئے اور ہمیں ان جیسے مرتبے کا انسان تلاش کرنے کے لئے انہوں نے چھوڑ دیا ہے۔

تفسیر ایوبی کی پہلی جلد مکتبہ رازی شائع کر چکا ہے اور اب تفسیر ایوبی کی دوسری جلد تیار ہے۔ میں اس کے مرتب اور ناشر سب کو مبارکباد دیتا ہوں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ان کو یہ عظیم سعادت عطا فرمائی۔

حکیم محمد سعید دہلوی متولی ہمدرد ٹرسٹ
۲۷ر نومبر ۱۹۷۴ء

اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الٓمّٓ ۝ ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَا رَیْبَ ۛ ج فِیْہِ ۛ ج ھُدًی
لِّلْمُتَّقِیْنَ ۝ لا الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَ
یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ یُنْفِقُوْنَ ۝ لا
وَالَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَمَآ اُنْزِلَ
مِنْ قَبْلِکَ ج وَبِالْاٰخِرَۃِ ھُمْ یُوْقِنُوْنَ ۝ ط
اُولٰٓئِکَ عَلٰی ھُدًی مِّنْ رَّبِّھِمْ ق وَاُولٰٓئِکَ

هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ○ اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا سَوَاۗءٌ

عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ

لَا يُؤْمِنُوْنَ ○ خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰى

سَمْعِهِمْ ۭ وَعَلٰٓى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ۡ وَّلَهُمْ

عَذَابٌ عَظِيْمٌ ○

سپرآرٹ پریس

اَعُوْذُ بِاللّٰهِ بِكَلِمَاتِ اللّٰهِ التَّامَّةِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ۝ اَعُوْذُ بِاللّٰهِ السَّمِيْعِ الْعَلِيْمِ
مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ ۝ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۝

سورہ البقرہ میں دو سو چھیاسی (۲۸۶) آیتیں ہیں اور یہ سورۃ مدنی ہے۔

الم "مفسرین نے فرمایا کہ تہجی کے لفظ (یعنی جن الفاظ سے ہجے کئے جاتے ہیں جیسے
الف لام میم جیم دال سین شین وغیرہ یہ اسم ہیں اور ان کے مسمیات جیسے ا ل م ج
د س ش۔ یہ حروف ہیں اور اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ مثلاً ضاد۔ زمانہ معین پر دلالت
کئے بغیر ایک مستقل معنی پر (ض) دلالت کرتا ہے اور جو لفظ مستقل معنی پر زمانہ معین پر دلالت
کرے وہ اسم ہے۔ لہذا ضاد اسم ہے اور اس کا مسمی ض ہے۔ اور یہ حرف ہے اور حرف سے
مراد نحوی حرف نہیں ہے بلکہ وہ حرف مراد ہے کہ جس سے الفاظ کی ترکیب ہو"

میں کہتا ہوں کہ الفاظ تہجی اسماء نہیں ہیں بلکہ الفاظ تہجی مسمیات ہیں مثلاً علم کا لفظ لفظ
عین، لام، میم سے مرکب نہیں ہے کیونکہ عین لام میم درحقیقت ع ل م کے اسماء ہیں اور
اور علم کی ترکیب اسماء سے یعنی عین لام میم سے نہیں ہے بلکہ ترکیب ان کے مسمیات یعنی ع ل م سے
ہے سو الفاظ تہجی کو اسماء کہنا درست نہیں ہے۔ ہاں ان اسماء کے مسمیات الفاظ تہجی ہیں غور کرو

اب یہاں ایک اور اعتراض وارد ہوتا ہے یعنی الفاظ تہجی کو اسماء کہنے پر یہ اعتراض
ہوتا ہے کہ "حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی کتاب کا ایک حرف پڑھا تو اس نے ایک نیکی کی اور ایک نیکی
کا بدلہ دس گنا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ الم ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف ہے لام ایک حرف
ہے اور میم ایک حرف ہے اور تم یہ کہتے ہو کہ یہ اسم ہیں۔ اس کا جواب مفسرین نے یہ دیا ہے کہ حضور
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو لفظ تہجی کو حرف فرمایا ہے سو مجازاً فرمایا ہے یعنی اسم کو مسمی لازم

ہے اور مسمی کو اسم لازم ہے اور جب دونوں طرف سے لزوم ہو تو ایک اسم کا دوسرے پر اطلاق مجازاً مشہور ہے۔"

میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان اقدس کو مجاز کہنا اور اپنے قول کو حقیقت سمجھنا یہ انتہائی لغزش ہے۔ "نعوذ باللہ"

اس کے بعد میں کہتا ہوں کہ اگر ایک مسمی کو دوسرا مسمی لازم ہو اور دوسرے مسمی کو پہلا مسمی لازم ہو اور ان دونوں مسماؤں کے لئے جدا جدا دو اسم ہوں پھر ایک کے اسم کو دوسرے مسمی پر اطلاق کرنا اور دوسرے مسمی کے اسم کو پہلی مسما پر اطلاق کرنا تو یہ مجازاً تو مشہور ہے لیکن اسم بول کر مسمی مراد لینا یہ حقیقت ہے لہذا الف بول کر 'ا' مراد لینا یہ حقیقت ہے اور یہ یعنی 'ا' حرف ہے اسم تو "الف" ہے اور یہ یعنی "ا" مسمی الف کا ہے نہ الف۔ لہذا الف یعنی مسمائے الف یعنی ا حرف ہے لہذا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام حق ہے اور حقیقت ہے یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد یہ ہے کہ مثلاً جس نے ذالِکَ میں سے "ذ" پڑھا اس کو ایک نیکی ملے گی جو دس گنی ہوگی اور یہ حق ہے اب رہے وہ الفاظ جو مرکب نہیں ہیں جیسے الم۔ طٰہٰ یٰسین وغیرہ سو یہ غیر مرکب الفاظ ہیں یعنی یہ حروف اپنے اسماء سے قرأت کئے جائیں گے یعنی الف لام میم کی قرأت ہوگی الم کی قرأت نہیں ہوگی کیونکہ مسمی کی قرأت اور نہیں ہو سکتی اس لئے اسماء سے قرأت ہوگی لیکن ذالک میں ذال لام کاف نہیں پڑھا جائے گا۔ غور کرو اللہ تعالیٰ کے قول الم اور دیگر مقطعات قرآنی میں علماء کے دو مذہب ہیں (۱) ایک تو یہ ہے کہ مقطعات قرآنی کا علم راز پنہانی ہے۔ ایک پنہاں راز ہے جو اللہ تعالیٰ نے خاص اپنے ہی لئے رکھا ہے (۱) حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا ہر کتاب میں ایک راز ہے" اور قرآن میں اس کا راز یہ مقطعات ہیں (۲) حضرت علی کرم اللہ وجہہ فرمایا ہر کتاب کا خلاصہ اور لب لباب ہوتا ہے اور قرآن کا لب لباب یہ حروف ہیں (۳) اور بعض

عرفا نے فرمایا ہے کہ علم مثل سمندر ہے۔ سمندر میں سے دریا نکالے گئے اور دریا میں سے نہریں اور نہروں میں سے نالیاں۔ اگر نالیوں میں نہریں اور نہروں میں دریا اور دریاؤں میں سمندر چھوڑ دیا جائے تو سب غرق ہو کر ختم ہو جائیں۔ اور ایک حدیث میں آیا ہے کہ علمار کے لئے راز ہے اور خلفار کے لئے راز ہے اور انبیا کے لئے راز ہے۔ اور ملائکہ کے لئے راز ہے اور اس کے بعد اللہ تعالےٰ کے لئے بھی راز ہے۔ اگر عالموں کے راز پر جہلا مطلع ہو جائیں تو انہیں ہلاک کر دیں۔ اگر خلفار کے راز علمار پر آشکارا ہو جائیں تو وہ ان سے مقابلہ کریں اگر نبیوں کے راز پر خلفار آگاہ ہو جائیں تو وہ ان کی مخالفت کریں اور اگر نبیوں کو فرشتوں کا راز معلوم ہو جائے تو وہ انھیں تہمتیں لگائیں اور اگر فرشتے اللہ کے راز پر مطلع ہو جائیں تو وہ حیرت زدہ ہو کر برباد اور ہلاک ہو جائیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ضعیف عقلیں قوی رازوں کی متحمل نہیں ہو سکتیں (۴) شعبیؒ سے کسی نے پوچھا تو انھوں نے فرمایا کہ یہ حروف اللہ کے راز ہیں (ب) دوسرا مذہب یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالےٰ کی کتاب میں کوئی ایسی چیز ہو جسے مخلوق نہ سمجھ سکے۔ اور وہ اپنے اس دعویٰ کو آیات اور حدیث اور عقل سے ثابت کرتے ہیں۔ آیات یہ ہیں۔

(پ۲۶ سورہ محمد۔ آخری رکوع سے پہلا) افلا یتدبرون القرآن ام علیٰ قلوب اقفالھا۔ "ان کے دلوں پر قفل لگے ہوئے ہیں۔ کہ قرآن میں غور و فکر نہیں کرتے" اگر قرآن سمجھ میں نہ آتا تو اس میں غور و فکر کا حکم نہ دیا جاتا۔

(پ۵ نصف والا رکوع) افلا یتدبرون القرآن ولو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافاً کثیرا۔ فرمایا وہ قرآن میں غور و فکر نہیں کرتے اگر قرآن اللہ کے سوا کسی اور کا کلام ہوتا تو اس میں بڑا اختلاف پاتے۔ اگر قرآن مخلوق کی سمجھ میں نہ آتا تو اللہ تعالےٰ اس بات کو بتانے کے لئے کہ قرآن میں تناقض اور اختلاف نہیں ہے غور و فکر کرنے

کا حکم کس طرح دیتا۔ تنزل بہ الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین ۔ (شعراء ۱۹۳) ترجمہ :۔ روح الامین نے تیرے دل پر اس کو اس لیے اتارا ہے کہ تو لوگوں کو فصیح عربی زبان میں ڈرائے۔ اگر قرآن سمجھ میں نہ آتا تو ڈرانے سے کیا فائدہ تھا۔ لعلمہ الذین یستنبطونہ منھم (نساء ۸۳) ترجمہ :۔ البتہ وہ لوگ اسے جانتے ہیں جو اس سے مقاصد اور مسائل نکالتے ہیں اور معنی کے سمجھنے کے بغیر مسائل کا نکالنا ممکن نہ تھا۔ تبیاناً لکل شئی ۔ (النحل ۸۹) ترجمہ :۔ ہر شئے کا بیان ہے۔ اگر معنی معلوم نہ ہوں تو کیونکر ہر شے کا بیان ہو سکتا ہے۔ ھذا ھدیً للناس لوگوں کے لیے ہدایت ہے۔ اور جو چیز سمجھ میں نہ آئے وہ کیونکر ہدایت ہو سکتی ہے۔ حکمۃ البالغہ (القمر ۵) وشفاء لما فی الصدور وھدی ورحمہ للمومنین (یونس ۵۷) ترجمہ کامل حکمت اور دلوں کی بیماریوں کی شفاء اور مومنوں کے لئے ہدایت و رحمت ہے اور جس کو نہیں جانتے وہ کیونکر حکمت شفاء ہدایت اور رحمت ہو سکتی ہے ان فی ذالک لرحمۃ وذکریٰ لقوم یومنون (العنکبوت ۵۱) ترجمہ :۔ بے شک اس میں ایمان والوں کے لیے رحمت اور نصیحت ہے۔ اور جو چیز سمجھ میں نہ آئے وہ کس طرح نصیحت اور رحمت ہو سکتی ہے۔ ھذا بلاغ للناس ولینذروابہ ۔ ترجمہ :۔ یہ آدمیوں کی طرف پہنچانا ہے تاکہ وہ اس سے ڈرائے جائیں اور جو چیز معلوم نہیں اسے کس طرح پہنچا سکتے ہیں اور ڈرا سکتے ہیں ۔ ولیذکر اولوا الالباب (ابراہیم ۵۲) ترجمہ تاکہ اہل عقل نصیحت پکڑیں۔ اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ جب معلوم ہو ۔ قد جاءکم برھان من ربکم وانزلنا الیکم نوراً مبیناً ۔ (النساء ۱۷۴) ترجمہ :۔ بے شک تمہارے پاس خدا کی طرف سے دلیل آگئی اور ہم نے تمہاری طرف ظاہر نور اتارا۔ اگر معلوم نہیں تو دلیل اور نور کس طرح ہو سکتا ہے۔ فمن اتبع ھدی جس نے میری ہدایت کی پیروی کی۔ اگر معلوم نہیں تو پیروی کس طرح ہو سکتی ہے ۔ من اعرض

عن ذکری (طٰہٰ ۲۰) جس نے میری یاد سے منہ پھیرا۔ اگر معلوم نہیں تو کس طرح منہ پھیر سکتا ہے۔ ان ھذا القرآن یھدی للتی ھی اقوم (الاسراء - ۹) ترجمہ :- بے شک یہ قرآن اس راستے کی ہدایت کرتا ہے جو بالکل سیدھا ہے۔ سمعنا واطعنا (البقرہ ۲۸۵) ترجمہ :- ہم نے سنا اور اطاعت کی۔ تو بے سمجھے کیسے اطاعت ہو سکتی ہے اور اسی طرح بے شمار آیات ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن ایسی چیز نہیں ہے جو سمجھ میں نہ آئے۔ لہٰذا الٓمٓ کے معنی نامعلوم نہیں ہیں۔ یہ ان لوگوں کا استدلال ہے جو کہتے ہیں کہ مقطعات قرآنی کے معنی معلوم ہیں نامعلوم نہیں ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ ان تمام آیات سے قرآن کا ہادی ہونا۔ بیان ہونا، حکمت ہونا دلیل ہونا، رحمت ہونا معلوم ہونا نصیحت ہونا وغیرہ ثابت ہے لیکن یہ کہاں ثابت ہے کہ قرآن شریف کے الفاظ کے حروف بیان ہیں۔ رحمت ہیں ہدایت ہیں۔ مثلاً "ذالکَ" میں ذ نہ بیان ہے نہ بلاغ ہے۔ نہ ہدایت ہے نہ محل تدبیر ہے۔ ان حضرات کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ الٓمٓ قرآن ہے۔ اور قرآن بیان ہے۔ لہٰذا الٓمٓ بیان ہے اور معلوم ہے۔

میں کہتا ہوں الٓمٓ قرآن کا ایک لفظ ہے جس طرح "ذالکَ" ایک لفظ ہے تو جس طرح "ذالکَ" "نہ محل تدبر و تفکر ہے نہ ہدایت ہے نہ بیان ہے اسی طرح الٓمٓ بھی ہے اسی طرح قرآن کا ایک لفظ "ضلالت" ہے اگر ہر ہر لفظ ہدایت ہوگا تو ضلالت بھی ہدایت ہوگی۔ اسی طرح شیطان، ابلیس، ابولہب، فرعون، ہامان، جہنم، خنزیر، خمر، میسر، عذاب یہ سب الفاظ قرآن میں موجود ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی نہ بیان ہے نہ حکمت ہے نہ رحمت ہے نہ ہدایت ہے نہ محل تدبر ہے۔ نہ ان کے لئے وہ احکام ثابت ہیں جو قرآن کے لئے ثابت ہیں۔ قرآن میں ایک لفظ "ابن اللہ" ہے یہ کیونکر ہدایت ہو سکتا ہے۔ قرآن میں ہے

ان اللہ فقیر۔ قرآن میں لا تقربوا الصلوٰۃ ہے یہ کیونکہ بیان اور ہدایت ہو سکتے ہیں مطلب یہ ہے کہ قرآن قطعی ہدایت ہے بیان ہے اور محل تدبر و تفکر ہے۔ لیکن قرآن کے الفاظ اور ان الفاظ کے حروف ہجی نہ مقام غور ہیں نہ بیان ہیں نہ بلاغ ہیں۔ کیونکہ یہ الفاظ اور ان کے حروف تہجی قرآن اور غیر قرآن میں مشترک ہیں۔ لہذا احکام قرآن محض اور مجرد الفاظ اور حروف سے وابستہ نہیں ہیں لہذا یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔

ان علمائے متکلمین نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے انی ترکت بینکم ثقلین ان تمسکتم بہ لن تضلوا کتاب اللہ وسنتی۔ یعنی بے شک میں نے تم میں وہ چیز چھوڑی ہے کہ اگر تم اس پر عمل کرو گے تو ہرگز گمراہ نہ ہو گے۔ اور وہ اللہ کی کتاب اور میری سنت ہے۔ استدلال کی تقریر یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی کتاب معلوم ہی نہیں تو عمل اس پر کس طرح ہو سکتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ کتاب اللہ معلوم ہے اور جو چیز معلوم نہیں وہ کتاب اللہ کا "لفظ" ہے اور اس پر عمل کرنے کا حکم بھی اللہ تعالیٰ نے نہیں دیا۔

ان علماء متکلمین نے عقلی دلیلیں بھی بیان کی ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر قرآن میں کوئی ایسی چیز ہو کہ جس کا جاننا محال اور ناممکن ہو تو اس کے ساتھ خطاب کرنا بھی ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص عربی سے زبان حبشی میں کلام کرے اور عربی سے حبشی میں کلام کرنا جائز نہیں ہے تو قرآن میں بھی ایسی چیز کا ہونا جائز نہیں۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جس شئے کا علم محال ہو اس کا ذکر کرنا قرآن میں جائز نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ رب کے لشکروں کا علم محال ہے۔ وما یعلم جنود ربک الا ھو (مدثر ۳۱) "تیرے رب کے لشکروں کو سوائے اس کے کوئی بھی نہیں جانتا"۔ اسی طرح آسمان کے

معنی کو سوائے اس کے کوئی نہیں جانتا نیز غیب کا علم محال ہے لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ (النمل ۶۵) ترجمہ :۔ غیب کو اللہ کے سوا نہ آسمان والے جانتے ہیں نہ زمین والے ۔ نیز شہید کی حیات کا علم محال ہے ہر شئے تسبیح کر رہی ہے۔ اس کا علم محال ہے لیکن باوجود علم کے محال ہونے کے ان اشیا کا ذکر قرآن میں کیا گیا ہے دوسری دلیل ان کی یہ ہے کہ کلام کو سمجھانا مقصود ہوتا ہے اور جہاں کلام سمجھ میں نہ آئے تو اس کلام کا بولنا نادانی ہے اللہ حکیم کی شان سے بعید ہے۔ یہ دلیل بھی غلط ہے کیونکہ کلام سے کبھی سمجھانا مقصود ہوتا ہے اور کبھی صرف امتحان مقصود ہوتا ہے یعنی متکلم یہ دیکھنا چاہتا ہے کہ یہ میرے کلام کو بلا سمجھے بھی مانتا ہے یا نہیں ۔

جاننا چاہیئے کہ اللہ تعالےٰ کو حق ہے کہ وہ مرکب تام کلام بولے یا مرکب ناقص بولے۔ مفرد لفظ بولے یا ایسا مرکب لفظ بولے جس کے معنی سامع کو اپنی زبان میں معلوم نہ ہوں۔ جو چاہے بولے جو بولے وہ حق ہے "قوله الحق"۔ نیز ہم نے مانا کہ کلام سے سمجھانا مقصود ہوتا ہے لیکن یہ مقطعات کلام نہیں ہیں بلکہ کلام کے جزو ہیں پھر یہ کہ کلام سے کبھی حرت پیدا کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے "کن" کہ اس "کن" سے سمجھانا مقصود نہیں ہے بلکہ ایجاد اور تخلیق مقصود ہے.

تیسری دلیل ان حضرات کی یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے یہ فرمایا کہ اگر کوئی قرآن کی مثل لا سکے تو لائے اور جو چیز سمجھ میں نہ آئے اس کی بابت یہ کہنا کہ کوئی کہہ سکے تو کہے۔ یہ درست نہیں ہے۔

یہ دلیل بھی غلط ہے کیونکہ آلمہ کے معنی تو سمجھ میں نہیں آتے لیکن آلمہ کا لفظ ضرور سمجھ میں آتا ہے جبکہ وہ لوگ اسکی مثل نہیں کہہ سکے اور یہ انتہائی معجزہ ہے۔ اس لئے کہ پہلے تو تمام قرآن کی مثل لانے کو کہا گیا پھر دس سورتوں کی مثل لانے کو کہا گیا پھر ایک سورۃ کی مثل لانے کو کہا گیا کہ تم نہیں لا سکتے۔ اب یہ کہا گیا کہ قرآن اور اس کی سورت کو کیا تم ایک لفظ بھی نہیں کہہ سکتے اور یہ اس قادر مطلق نے انتہائی عاجز کر دینے والی بات کہی ہے کہ سب مل کر بھی ایک لفظ نہ کہہ سکے۔ واللہ اعلم ۔

اس کے علاوہ علماء متکلمین کا بیان ہے کہ قرآن تو سمجھ میں آتا ہے اس لئے تحدی کی گئی
ہے اور یہ حروف قرآن کے اجزا ہیں۔

وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ ان مقطعات کے معنی بجز اللہ تعالےٰ کے کسی کو معلوم نہیں وہ بھی آیت
اور حدیث اور عقلی دلیل سے اپنا دعویٰ ثابت کرتے ہیں۔ آیت یہ پیش کرتے ہیں وما یعلم تاویلہ
الا اللہ (آل عمران ۷) ترجمہ: اس کی تاویل اللہ کے سوائے کوئی نہیں جانتا۔ وہ کہتے ہیں
کہ متشابہات قرآن میں سے ہیں اور متشابہات کے معنی بجز اللہ تعالےٰ کے اور کوئی نہیں جانتا مخالف
نے کہا کہ الا اللہ پر وقف نہیں ہے بلکہ عطف ہے الا اللہ والراسخون فی العلم بھی ساتھ ہی ہے
یعنی متشابہات کے معنی اللہ اور راسخ فی العلم جانتے ہیں۔ اس پر اعتراض ہوا کہ اس وقت
یقولون امنا سے والراسخون فی العلم بالکل علیحدہ ہو جائے گا اس کا جواب یہ دیا گیا کہ علیحدہ نہیں
ہوگا بلکہ "یقولون امنا" والراسخون فی العلم سے حال ہوگا۔ اس پر اعتراض ہوا کہ الراسخون فی العلم
کا لفظ "اللہ" پر عطف ہے لہذا یہ حال معطوف اور معطوف الیہ دونوں کی طرف رجوع ہوگا اور آیت
کے یہ معنی ہوں گے کہ اللہ اور الراسخون فی العلم کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے اس پر یہ سب ہمارے
رب کی طرف سے ہے اور اللہ کا ایسا کہنا کہ یہ سب ہمارے رب کی طرف سے ہے درست نہیں
لہذا الراسخون فی العلم کا یقولون امنا یہ حال نہیں ہو سکتا۔ اور اس وقت یقولون بالکل علیحدہ
اور بے تعلق ہو جائے گا۔ لہذا الراسخون فی العلم کی یقولون خبر ہے اور الا اللہ پر وقف لازم

میں کہتا ہوں کہ "یقولون" راسخون "کا حال ہے اور ذوالحال حال سے مل کر معطوف
لفظ "اللہ" پر تو اس وقت یہ خرابی لازم نہیں آتی کہ اللہ تعالےٰ ایسی کہے کہ ہم ایمان لائے اس پر یہ سب
کچھ ہمارے رب کی طرف سے ہے اور پھر اللہ کے لئے رب ثابت ہو بلکہ اب آیت کے یہ معنی ہوں گے
کہ اللہ اور وہ راسخ فی العلم جانتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے یہ سب کچھ ہمارے رب

کی طرف سے ہے اور اس وقت اس آیت سے استدلال ناممکن ہوجاتا ہے۔ اور انہوں نے یہ بھی کہا کہ اگر راسخون فی العلم کا لفظ اللہ پر عطف ہوگا اور راسخ فی العلم کو متشابہات کے معنی معلوم ہوں گے تو متشابہات اور محکمات پر ایمان لانا یکساں ہوگا اور جب دونوں پر ایمان لانا یکساں ہوگا تو پھر متشابہات پر ایمان لانے میں کوئی تعریف اور مدح نہیں ہوگی۔ جبکہ یہاں "آمنا من عند ربنا" محل مدح میں ہے۔ مدح جب ہی ہوسکتی ہے جب کہ متشابہات کے معنی معلوم نہ ہوں پھر ایمان لائے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ تعریف اور مدح اس بات کی نہیں ہے کہ ان کو متشابہات کا علم نہ تھا اور باوجود علم نہ ہونے کے وہ متشابہات پر ایمان لائے اور چونکہ متشابہات پر راسخ اور غیر راسخ دونوں کا ایمان ہے اور دونوں یہی کہتے ہیں کہ یہ منجانب اللہ ہے تو جس طرح متشابہات پر ایمان لانا راسخ کی مدح ہے اسی طرح غیر راسخ کی بھی مدح ہے۔ مدح میں راسخ کی تخصیص نہیں ہے بلکہ یہ مدح اس بات کی ہے کہ وہ اپنے علمی رسوخ اور قوت سے ایسی چیز معلوم کر چکے یعنی متشابہ کو معلوم کر چکے جسے اکثر اور عوام علماء معلوم نہ کر سکے اور اس کو معلوم کر کے اس پر ایمان لے آئے

انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ متشابہ معنی کا جاننا اگر ضروری ہوتا تو اس کی تحقیق اور طلب مذموم نہ ہوتی۔ حالانکہ اللہ تعالےٰ نے متشابہ کے معنی کی تحقیق کو اور طلب کو مذموم فرمایا ہے فاما الذین فی قلوبھم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ (آل عمران۔ ۷) ترجمہ:۔ "سو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے سو وہ فتنہ خیز معنی کے ڈھونڈھنے کے لئے قرآن میں متشابہ کے درپے ہوتے ہیں"۔ اس آیت میں تلاش معنی کو مذموم قرار دیا ہے لہذا متشابہ کے معنی کو جاننا کوئی ضروری چیز نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس آیت میں متشابہ پر عمل کرنے کی مذمت ہے نہ کہ علم کی یعنی متشابہ

پر اس لئے عمل کرتے ہیں کہ فتنہ پیدا ہو اور کھینچ تان کر اس کے معنی نکالیں۔ تو کھینچ تان کر معنی نکالنے اور فتنہ کو پیدا کرنے کے لیے متشابہ کی اتباع کو مذموم قرار دیا ہے یہ نہیں کہ متشابہ کے معنی معلوم کرنے کو مذموم قرار دیا ہو۔ یہ غور کا مقام ہے میرے نزدیک اس آیت سے اس بات پر استدلال کہ بجز اللہ تعالیٰ کے اور کوئی متشابہات کے معنی نہیں جانتا۔ کوئی پختہ استدلال نہیں ہے جیسا کہ مجھ پر ظاہر کیا اور اوپر جو حدیث بیان کی گئی ہے۔ اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے بھید اور سر ہے۔ یہ نہیں ثابت ہوتا کہ وہ بھید یہی مقطعات ہیں۔ اور ان لوگوں نے عقلی دلیل یہ بیان کی ہے کہ جس قول و فعل کی مصلحت معلوم ہو۔ اس کی اطاعت اتنی اہم نہیں ہے جتنی کہ اس قول و فعل کی اطاعت اہم ہے کہ جس کی مصلحت نامعلوم ہو۔ لہذا ان مقطعات پر ایمان لانے میں جو اطاعت ہے وہ دیگر احوال پر ایمان لانے کی اطاعت سے زیادہ اہم ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس بیان سے اطاعت کی اہمیت معلوم ہوتی ہے۔ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ان الفاظ کے معانی اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے اور کوئی نہیں جانتا نیز کیونکہ ان الفاظ کے نہ معنی لغت سے معلوم ہیں نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں۔ لہذا ان کے معنی یعنی ان کے بیان کرنے کی مصلحت صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ یہ کہنا کہ اس میں یہ مصلحت ہے صحیح نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ الف لام میم (الـمـ) خواہ اسما ہوں جیسی کہ ان کی قرأت ہے۔ یہ عربی زبان میں کسی معنی کے لئے موضوع نہیں ہیں اور یہ بات بالکل ظاہر ہے۔

اب رہی یہ بات کہ ان الفاظ کو کتاب کے یا سورۃ کے شروع میں لانے سے کیا فائدہ؟ اور کیا مصلحت ہے۔ اس کو اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے اور یہ کہنا کہ ان حروف سے یہ مراد ہے وہ مراد ہے۔ یہ صرف قیاس ہے مطلب یہ ہے کہ ان الفاظ کے معنی کا نہ ہونا یہی ہے اور ان کے بیان کرنے کی مصلحت مجہول ہے۔ جسے اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ نیز اس بیان سے یہ معلوم

ہوتا ہے کہ جاہلوں کا ایمان عالموں کے ایمان سے اہم ہے۔ اور جن لوگوں نے کہا ہے کہ ان الفاظ سے مراد معلوم ہے ان میں سے اکثر متکلمین کا یہ خیال ہے کہ یہ سورتوں کے نام ہیں مثلاً الم سورہ بقر کا نام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ الم جس طرح نام ہے اسی طرح سورۃ کے مسمیٰ کا جز ہے۔ اس جز کے کیا معنی ہیں یعنی الم مثل ذالک کے جز ہے۔ جس طرح ذالک کے لئے معنی ہیں۔ اسی طرح الم کے لئے معنی ہونے چاہئیں۔ جس طرح بقرہ سورۃ کا اسم ہے لیکن جب مسمیٰ کا جز بقر واقع ہو تو اس وقت بھی اس کے معنی ہوں گے۔ یعنی بقر اسم ہونے کی حیثیت سے اس کے معنی پوری سورۃ کے ہیں اور جز ہونے کی حیثیت سے اس کے معنی گائے کے ہیں۔ اسی طرح الم اسم سورۃ ہونے کی حیثیت سے اس کا مسمیٰ پوری سورۃ ہے لیکن جز سورۃ ہونے کی حیثیت سے اس کا مسمیٰ کیا ہے اور جو دشواری شروع میں تھی وہی اب بھی باقی ہے لہذا یہ کہنا کہ یہ اسم سورۃ ہے غلط ہے

بعض نے کہا ہے کہ یہ اللہ کے نام ہیں یہ جب صحیح ہوگا کہ جب کہ نقل صحیح ہو گی۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب تک ان کے اسمائے الٰہی ہونے کی نقل صحیح طور پر نہ معلوم ہو اس وقت تک ان کو اسمائے الٰہی کہنا صحیح نہیں ہے۔

اور بعض نے کہا کہ یہ اسمائے الٰہی کے اجزا ہیں۔ یہ بھی نقل صحیح کی محتاج ہے۔

بعض نے کہا کہ یہ اسمار قرآن ہیں یہ بھی نقل کی محتاج ہے۔

بعض نے کہا کہ ہر ہر حرف اللہ کے اسم اور صفت پر دلالت کرتا ہے جیسے الف اللہ ازلی ابدی اوّل وآخر پر دلالت کرتا ہے۔ لام لطیف پر م مجید پر یہ سب قیاس ہے

بعض نے کہا کہ ان الفاظ میں سے بعض ذات الٰہی پر اور بعض صفات الٰہی پر دلالت کرتے ہیں، یہ بھی قیاس ہے۔ بعض نے کہا کہ الف اللہ پر لام جبرائیل پر اور میم محمد صلی اللہ علیہ وسلم

پرا اور بعض نے کہا یہ افعال پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے الف، الف پر دلالت ہے اور بعض صوفیہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے فرمایا کہ الف سے انا اور لام سے لی اور م سے منی مراد ہے یعنی میں ہی ہوں اور بندہ میرے لئے ہے اور ہر شئے مجھ ہی سے ہے اور اکثر علمار محققین نے یہ فرمایا ہے کہ قوم قرآن کے معارضہ سے عاجز ہوگئی تو یہ حروف نازل کئے گئے کہ یہ کلام ان حروف سے مرکب ہے اور ان کو جانتے ہو اور فادر ہو اور پھر جب تم نہیں لاسکے تو سمجھ لو کہ یہ من عند اللہ ہے۔

میں کہتا ہوں کہ من عند اللہ ہونا تو صرف عاجز ہونے ہی سے سمجھا جا سکتا تھا اور نیز یہ مصلحت ہے نہ معنی اور مصلحت بھی قیاس ہے۔

اور بعض نے یہ کہا ہے کہ جس طرح پہلے بچوں کو حروف مقطعات سکھلائے جاتے ہیں پھر مرکب سکھلائے جاتے ہیں اس طرح اللہ تعالےٰ نے پہلے مفرد الفاظ سکھلائے پھر مرکب سکھلائے

اور بعض نے یہ کہا ہے کہ چونکہ کفار یہ کہتے تھے کہ اس قرآن کو نہ سنو اور اس میں بیہودگیاں پیدا کرو تاکہ تم غالب ہو جاؤ اس لیے ان کی وحشت دور کرنے کے لیے اللہ تعالےٰ نے یہ حروف نازل کئے تاکہ وہ عجیب چیز سمجھ کر کان دھریں اور سنیں پھر اس کے بعد قرآن سننے کا بھی ان کو موقع ملے اس لیے اللہ تعالےٰ نے حروف مقطعہ نازل کئے۔

جاننا چاہیئے کہ یہ سب مصلحتیں ہیں۔ اس سے کہاں یہ لازم آتا ہے کہ ان حروف کے یہ معنی ہیں۔

اور بعض نے کہا ہے کہ ان میں سے ہر ایک صرف قوموں کے تسلط اور غلبہ کی مدت کا بیان ہے۔

بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حرف ایک کلام کے ختم ہونے اور دوسرے کے شروع

ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ ان حروف سے اللہ تعالیٰ نے خود اپنی تعریف کی ہے۔

بعض نے فرمایا یہ الفاظ قسم ہیں یعنی اللہ تعالیٰ ان الفاظ کی قسم کھاتا ہے کہ یہ کتاب وہی کتاب ہے جو لوح محفوظ میں ہے۔

بعض نے فرمایا اگرچہ ان حروف کو سب بولتے ہیں۔ لیکن پڑھے لکھے لوگوں کے سوا اور کوئی یہ نہیں جانتا کہ ان حروف کے یہ نام ہیں لیکن جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود اُمّی ہونے کے یہ نام بتا دیئے تو یہ خبر بالغیب ہوگئی جو دلیل نبوت ہے۔ جاننا چاہیئے کہ یہ سب قیاسی مطلقین ہیں

بعض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ اس امت میں ایک گروہ قدم قرآن کا قائل ہوگا اس لئے اللہ تعالیٰ نے تنبیہ کر دی کہ قرآن ان حروف سے مرکب ہے اور مرکب قدیم نہیں ہوا کرتا میں کہتا ہوں کہ اس بیان سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک معتزلہ کا مذہب حق ہے اور اہل سنت جو قدم قرآن کے قائل ہیں۔ ان کا مذہب باطل ہے!۔

بعض نے فرمایا کہ الم سے الم بحکم ذالک الکتاب مراد ہے یعنی وہ کتاب تم پر نازل ہوئی۔

اور بعض عرفا نے فرمایا کہ الف سے اس استقامت کی طرف اشارہ ہے جو ابتدا میں ہونی ضروری ہے اور مقام رعایت شریعت ہے اور لام سے اس جھکاؤ کی طرف اشارہ ہے جو مجاہدات میں حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ مقام طریقت ہے۔ اور میم سے یہ اشارہ ہے کہ بندہ مقام محبت میں دائرہ کی طرح ہو جائے جس کی ابتدا بعینہ انتہا ہے اور انتہا بعینہ ابتدا ہے اور یہ مقام حقیقت ہے اور یہ جب ہی حاصل ہوتا ہے کہ جب بندہ کامل طور پر فنا فی اللہ ہو جاتا ہے۔ جاننا چاہیئے کہ یہ جتنے بھی اقوال ہیں سب کے سب قیاسات ہیں ان پہ نہ شرعی دلیل ہے نہ عقلی۔

میں کہتا ہوں کہ گفتگو اس امر میں ہے کہ ان الفاظ کے معانی معلوم ہیں ! یا مجہول ہیں ! بلکہ حق تو یہ ہے کہ معلوم ہونا اور مجہول ہونا یہ معنی کی فرع ہے اگر معنی ہوں گے تو وہ معلوم یا مجہول ہوں گے۔ لیکن لغت عرب میں الف لام میم کے کچھ معنی نہیں ہیں جس طرح ذالکَ کے معنی ہیں اس طرح الف لام میم کے معنی نہیں ہیں۔ تو جب ان الفاظ کے عربی زبان میں معنی ہی نہیں ہیں تو پھر "یہ کہنا کہ وہ معنی معلوم ہیں یا مجہول ہیں" صحیح نہیں ہے۔

اب صرف اس بات میں گفتگو باقی رہ جاتی ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے یہ الفاظ کیوں نازل کیے ہیں ؟ سو اس کا صحیح جواب یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فعل سے "کیوں" کا سوال ہی نہیں ہو سکتا لہذا جو لوگ اللہ تعالیٰ کے افعال کو مصالح پر مبنی کرتے ہیں وہ صحیح مصلحت نہیں بتا سکتے بس حق یہ ہے کہ اگر اس کا فعل مصلحت کے ساتھ ہے تو مصلحت سے بھی صرف وہی واقف ہے اور اگر اس کے فعل کے لیے مصلحت نہیں ہے تو اسے حق ہے کہ وہ جو چاہے سو کرے۔

ذَالِكَ الْكِتَابُ :- یہ کتاب

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ذالکَ اشارہ بعید کے لئے ہے یعنی "وہ" نہ کہ "یہ" جواب اس کا یہ ہے کہ ذالکَ "وہ" اور "یہ" دونوں معنی میں آتا ہے یعنی ذالکَ ھذا کے معنی میں اور ھذا ذٰلکَ کے معنی میں آتا ہے جیسے فرمایا" واذکر عبادنا ابراھیم و اسحٰق و یعقوب اولی الایدی والابصار ۰ انا اخلصنٰھم بخالصة ذکری الدار ۰ وانھم عندنا لمن المصطفین الاخیار ۰ واذکر اسمٰعیل والیسع وذاالکفل وکل من الاخیار ۰ ھذا ذکر (ص۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸) ترجمہ :- ہمارے بندے ابراہیم ، اسحاق ، یعقوب ، اسماعیل ، یسع اور ذوالکفل کا ذکر کر یہ سب کے سب اچھے اور پسندیدہ تھے اس کے بعد فرمایا" ھذا ذکر"

یہ ذکر ہے۔ یہاں مشارُ الیہ بعید تھا ذالکَ کی جگہ ھٰذا فرمایا اور فرمایا وعندھم قٰصرات الطرف اتراب (ص۔ ۵۲) ان کے پاس ہم عمر نیچی نگاہ والیاں ہیں اس کے بعد فرمایا۔ ھٰذا ما توعدون لیوم الحساب (ص۔ ۵۳) یہ وہی چیز ہے جس کا روز حساب کے لیے تم سے وعدہ کیا گیا ہے۔ یہاں بھی ذالکَ کی جگہ ھٰذا فرمایا۔ اور فرمایا وجاءت سکرۃ الموت بالحق (ق۔ ۱۹) موت کی سختی جو حق ہے آگئی ذٰلکَ ما کنت منہ تحید یہ وہی چیز ہے جس سے تو بھاگتا تھا۔ یہاں مشارُ الیہ قریب ہے ھٰذا کی جگہ ذالکَ فرمایا۔ اور فرمایا فاخذہ اللہ نکال الاخرۃ والاولی (النازعات ۲۵) اللہ تعالےٰ نے عقبیٰ اور دنیا کے عذاب میں اس کو گرفتار کر دیا۔ ان فی ذالکَ لعبرۃ لمن یخشی (النازعات ۲۶) ترجمہ بے شک اس میں اس شخص کے لیے نصیحت ہے جو ڈرتا ہے۔ یہاں بھی ھٰذا کی جگہ ذالکَ فرمایا۔ ان فی ھٰذا البلاغاً لقوم عابدین (انبیاء۔ ۱۰۶) نیک عبادت گذار لوگوں کے لیۓ اس میں تبلیغ ہے یہاں ذالکَ کی جگہ ھٰذا فرمایا۔ وَمَا تلکَ بیمینکَ یاموسیٰ (طٰہٰ۔ ۱۷) ترجمہ اور اے موسیٰ یہ تیرے دائیں ہاتھ میں کیا ہے یہاں بھی ھٰذا کی جگہ تلکَ فرمایا۔ الغرض ذالکَ ھٰذا کے معنی میں اور ھٰذا ذالکَ کے معنی میں اکثر استعمال ہوتا ہے۔

بعض مفسرین نے فرمایا کہ ذالکَ یہاں ذالکَ ہی کے معنی میں ہے۔ ہٰذا کے معنی میں نہیں ہے۔ کیونکہ ذالکَ اسم اشارہ بعید کے لئے ہے جس کے معنی وہ کے ہیں اور لفظ "وہ" قرآن کے ان حصّوں کی طرف اشارہ ہے جو مکہ میں سورۃ البقرہ سے پہلے نازل ہوئے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ لا ریب فیہ یعنی اس میں شک نہیں ہے۔ یہ خبر صرف ان ہی سورتوں کی ہوگی جو مکہ میں نازل ہوئی تھیں حالانکہ ساری کتاب پوری کی پوری لاریب فیہ ہے

بعض مفسرین نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولؐ سے وعدہ فرمایا تھا کہ میں تجھ پر کتاب نازل کروں گا اور رسولؐ نے یہ بات امت سے کہی اور پھر جب کتاب نازل ہوئی تو فرمایا وہ کتاب یعنی کہ جس کا وعدہ کیا گیا تھا اس میں شک نہیں ہے لہذا اشارہ بعید ہی کے لئے ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ آیات تو بہت سی سورتوں کے بعد نازل ہوئی ہے تو اب "وہ" کا اشارہ کیونکر کتاب کی طرف ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کتاب کا کچھ حصہ اس آیت سے بعید ہے اور کچھ قریب ہے

ان لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ انا سنلقی علیکَ قولاً ثقیلاً (المزمل: ۳)

ترجمہ:۔ ہم تجھ پر ایک بھاری قول یعنی کتاب اور قرآن نازل کریں گے۔ اس آیت سے کتاب کا وعدہ یہ حضرات ثابت کرتے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ یہ آیت خود کتاب اور قرآن ہے اور اس سے پہلے بھی متعدد آیات نازل ہو چکی تھیں اگر قول ثقیل سے مراد قرآن ہے تو یہ آیت بھی قرآن ہے اور اس سے پہلی آیتیں بھی قرآن ہیں نیز سب سے پہلے اقرأ باسم ربکَ الذی خلق (العلق۔ ۱) کی آیت نازل ہوئی۔ وہ وعدہ کس جگہ کیا گیا؟ قرآن تو پہلی وحی تھی۔ یہ تو جب ہو سکتا تھا کہ قرآن کے نازل ہونے سے پہلے کوئی وحی ہوئی ہو اور اس وحی میں یہ وعدہ کیا گیا ہو کہ ہم تم پر قول ثقیل یا قرآن یا کتاب نازل کریں گے پھر جب وہ نازل ہونا شروع ہوتا تو اسی وقت یہ کہا جاتا کہ وہ کتاب موعودیہ ہے۔ غور کرو۔ (شرح) ظاہر ہے کہ قرآن پاک کی سب سے پہلی وحی نازل ہونے کے بعد ہی قولاً ثقیلا کی آیت نازل ہوئی ہے اور پہلی وحی خود قرآن ہے۔ تو بقول ان حضرات کے بھاری قول نازل کرنے کی اطلاع دینا حاصل کا حصول ہے۔")

(د) بعض نے یہ کہا ہے کہ پہلے نبیوں نے اس کتاب کی بشارت دی تھی تو ذالکَ کے معنی یہ ہوئے کہ وہ کتاب کہ جس کی بشارت دی گئی تھی۔

میں کہتا ہوں کہ جن لوگوں کو بشارت دی گئی تھی وہ جب اس بشارت پر ایمان رکھتے

ہوں تب تو یہ کہنا کہ وہ کتاب جس کی بشارت دی گئی تھی ٹھیک ہے لیکن جبکہ وہ بشارت پر ایمان ہی نہیں رکھتے۔ تب مبشر کی طرف اشارہ کیونکر ہو سکتا ہے۔

(ہ) بعض نے کہا کہ قرآن چونکہ لوح محفوظ میں ہے جیسا کہ فرمایا وانہ فی ام الکتاب لدینا (الزخرف۔۴) یعنی قرآن ہمارے پاس لوح محفوظ میں ہے تو ذالک سے اشارہ اس قرآن کی طرف ہے جو لوح محفوظ میں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ آیت جس سے قرآن کا لوح محفوظ میں ہونا معلوم ہوا ہے۔ یہ آیت بھی قرآن ہے یعنی لوح محفوظ میں ہونے کا علم قرآن سے متقدم ہو تب تو "وہ" کا اشارہ صحیح ہوگا ورنہ کیسے صحیح ہوگا؟۔ غور کرو۔

(و) بعض نے کہا کہ جب الٓمٓ کا تکلم ہو چکا تو گویا یہ تکلم ماضی ہو گیا اب حال میں ماضی کی طرف اشارہ کیا یعنی جو گذر چکا یعنی الٓمٓ۔

میں کہتا ہوں کہ ماضی قریب ہی کی طرف اشارہ قریب ہوا کرتا ہے یعنی تکلم کا ایک حصہ گذرتے ہی دوسرا حصہ تکلم کا شروع ہوا اور اس کی طرف سے اشارہ ہوگا نیز اگر الٓمٓ کی طرف اشارہ ہوگا تو لاریب فیہ الٓمٓ کی خبر ہوگا یعنی معنی یہ ہوئے کہ وہ یعنی الٓمٓ کتاب ہے۔ اس میں شک نہیں ہے۔ حالانکہ شک ساری کتاب میں سے کسی میں بھی نہیں ہے۔

(ز) بعض نے کہا کہ اللہ نے کتاب نبی کو دیدی تو وہ گویا اللہ سے دور ہو گئی اور دور کی طرف "وہ" سے اشارہ صحیح ہے۔

میں کہتا ہوں کہ "اولاً" تو اللہ سے کوئی شئے دور نہیں ہے۔ فرمایا انہم یرونہ بعیدا ونراہ قریبا (المعارج۔۷) وہ اسے دور دیکھتے ہیں ہم اسے قریب دیکھتے ہیں اور "ثانیاً" جب کتاب نبی کو دیدی تو گویا الٓمٓ بھی دے دیا۔

ذالک الکتاب بھی دیدیا۔ اب اس کتاب سے باہر اور علیحدہ اگر یہ کہنا کہ وہ کتاب جو اے نبی تجھ کو دی ہے۔ یا تجھ پر نازل کی ہے۔ اس میں شک نہیں تب تو درست ہوتا ورنہ نہیں۔
بعض نے کہا کہ قرآن کے اسرار و حقائق غائب ہیں حاضر نہیں ہیں اس لیے ان اسرار و عجائبات کی طرف چونکہ وہ غائب ہیں "وہ" کے ساتھ اشارہ کیا گیا۔ میں کہتا ہوں لاریب فیہ اسرار و عجائبات کی خبر ہے تو حاضر قرآن پھر لاریب فیہ نہ رہا۔ غور کرو۔

الکتابُ

لفظ کتاب مصدر ہے جیسے قیام، صیام اور یہ بھی کہا ہے کہ کتاب مکتوب کے معنی میں ہے جیسے لباس ملبوس کے معنی میں ہے اور یہاں بالاتفاق کتاب سے قرآن مراد ہے یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ قرآن کے بہت سے نام ہیں جیسے (۱) کتاب۔ فرمایا کتاب انزلناہ (ص ۲۹) ہم نے تیری طرف کتاب کو نازل کیا ہے (۲) قرآن۔ فرمایا ان ھذا القرآن یھدی للتی ھی اقوام (الاسراء۔ ۹) ترجمہ۔ یہ قرآن بالکل سیدھے راستے کی ہدایت کرتا ہے (۳) فرقان فرمایا۔ تبارک الذی انزل الفرقان علی عبدہٖ (الفرقان۔ ۱) ترجمہ۔ بڑی مبارک ہے وہ ذات جس نے اپنے بندے پر فرقان اتارا (۴) ذکر۔ تذکرہ۔ ذکر بھی قرآن کے نام آئے ہیں۔ انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون (الحجر۔ ۹) ہم نے ذکر کو نازل کیا اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں وانہ لتذکرۃ للمتقین (الحاقہ۔ ۴۸) یہ پرہیزگاروں کے لئے تذکرہ ہے۔ فان الذکریٰ تنفع المومنین (الذاریات ۵۵) مومنوں کے لئے نفع بخش ہے (۵) حدیث بھی قرآن کے لئے آیا ہے۔ اللہ نزل احسن الحدیث (الزمر۔ ۲۳) اللہ نے بہترین حدیث نازل کی۔ (۶) موعظت۔ یا ایھا الناس قد جاءتکم موعظۃ

من ربکم (یونس۔ ۵۷) اے لوگو تمہارے رب کی طرف سے موعظت آگئی۔ (۷) حکم، حکمت محکم بھی قرآن کے لئے آئے ہیں۔ وکذالک انزلناہ حکما عربیا (الرعد۔ ۳۷) ترجمہ اسی طرح ہم نے اس کو حکم عربی نازل کیا۔ حکمۃ بالغۃ (القمر۔ ۵) پوری حکمت ہے۔ والقرآن الحکیم (یٰسین۔ ۱) قسم ہے قرآن کی۔ کتاب احکمت ایٰتہ (ھود۔ ۱) کتاب جس کی آیتیں محکم ہیں (۸) شفا اور رحمت بھی اس کے نام ہیں۔ ننزل من القرآن ماھو شفاء و رحمۃ للمومنین (الاسراء۔ ۸۲) مومنوں کے لئے شفاء اور رحمت ہم نے نازل کی یعنی قرآن (۹) ہدیٰ بھی قرآن کے لئے آیا ہے ھدی للمتقین (البقرہ ۱) پرہیز گاروں کے لئے ہدایت ہے (۱۰) حبل بھی قرآن کو کہا گیا ہے۔ واعتصموا بحبل اللہ جمیعا (ال عمران ۱۰۳) اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑو (۱۱) روح بھی آیا ہے۔ کذالک اوحینا الیک روحا (الشوریٰ۔ ۵۲) اسی طرح ہم نے تیری طرف روح نازل کی (۱۲) القصص بھی آیا ہے ان ھذا لھو القصص الحق (آل عمران ۶۲) بے شک یہ قصص حق ہے (۱۳) بیان تبیان مبین بھی قرآن کے نام ہیں ھٰذا بیان للناس (آل عمران ۱۳۸) یہ لوگوں کے لئے بیان ہے تبیانا لکل شئی (النحل ۸۹) ہر شے کے لئے تبیان ہے۔ تلک ایات الکتاب المبین (یوسف۔ ۱) یہ کتاب مبین کی آیات ہیں (۱۴) بصائر بھی آیا ہے ھذا بصائر من ربکم (الاعراف ۲۰۳) تمہارے رب کی طرف سے یہ بصائر ہے (۱۵) فصل بھی آیا ہے انہ لقول فصل (الطارق ۱۳) یہ قول فصل ہے (۱۶) برہان بھی آیا ہے قد جاءکم برھان من ربکم (النساء۔ ۱۷۴) تمہارے رب کی طرف سے برہان آگئی۔ (قیم (۲۱)، مہیمن (۲۲)، نذیر (۲۳) بھی قرآن کے لئے آئے ہیں بشیر بھی آیا ہے۔

نور بھی قرآن کے لئے آیا ہے۔ واتبعوا النور الذی انزل معہ (الاعراف۔ ۱۵۷

جو نور نبی کے ساتھ نازل ہوا ہے اس کی پیروی کرو اور نور کا لفظ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بھی آیا ہے۔ قد جاءکم من اللہ نور وکتاب مبین (المائدہ - ۱۵) اللہ کی طرف سے تمہارے پاس نور یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور روشن کتاب آگئی۔ حق بھی آیا ہے۔ وانہ لحق الیقین (الحاقہ - ۵۱) بے شک یہ یقین حق ہے۔ عزیز کا لفظ بھی قرآن کے لئے آیا ہے وانہ لکتاب عزیز (حم سجدہ - ۴۱) بیشک یہ کتاب عزیز ہے۔ کریم بھی آیا ہے۔ انہ لقرآن کریم۔ بیشک یہ قرآن کریم ہے۔ عظیم بھی آیا ہے۔ ولقد اتینٰک سبعاً من المثانی والقرآن العظیم (الحجر - ۸۷) مبارک بھی آیا ہے۔ ھٰذا ذکر مبارک۔ یہ مبارک ذکر ہے۔ مجید بھی آیا ہے۔ والقرآن المجید (ق - ۱)

تفسیر نمبر ۳ - لَا رَیْبَ فِیْہِ

اس کتاب میں شک نہیں ہے یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس کو شک نہیں ہے۔ غیر مسلم کو شک نہیں ہے تو یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ غیر مسلم کو تو شک ہے۔ اور اگر مسلم کو شک نہیں ہے تو یہ بے فائدہ ہے؟ اس کا جواب مفسرین کرام نے یہ دیا کہ جب ان کو کہا گیا کہ وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورۃ من مثلہ (اگر تم کو اس کتاب میں کچھ شک ہے جو ہم نے اپنے بندے (رسول) پر نازل کی ہے تو اس جیسی ایک ہی سورت بنا لاؤ) تو وہ اس کتاب کی ایک سورۃ کی بھی مثل بنانے سے قاصر رہے اور عاجز آ گئے تو اہل عقل کو اس میں یہ شک کرنا کہ یہ منزل من اللہ ہے یا نہیں ہے۔ صحیح اور درست نہیں یعنی جبکہ یہ کتاب کھلا ہوا معجزہ ہے تو اس میں شک کرنے کی مجال نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں اصل جواب یہ ہے کہ یہاں لا نفی جنس کا ہے یعنی شک کا کوئی بھی فرد اس

میں نہیں ہے۔ کیونکہ جنس کی نفی ہر شے اور تمام افراد کی نفی ہوتی ہے۔ لہٰذا شک کے تمام افراد منفی ہیں اور کوئی فرد شک کا اس میں نہیں۔

اور شک کے معنی یہ ہیں کہ حکایت جب ذہن میں آئے تو ذہن اس حکایت کے صدق و کذب کی طرف برابر ملتفت ہو جتنا حکایت کو سچا جانے اتنا ہی جھوٹا جانے تو اس کتاب میں کوئی ایسا مقدمہ باطل مذہب کے ابطال اور صادق مذہب کے اثبات میں نہیں لایا گیا ہے کہ جس کے ساتھ شک بھی متعلق ہو اور ساتھ ساتھ التفات بھی ہو بلکہ صرف حسی اور بدیہیات اولی ہے اور حسی مقدمہ شک کے قابل نہیں ہوا کرتا۔ لہٰذا اس کتاب میں جو دلائل بیان کیے گئے ہیں توحید کے اثبات اور نبوۃ کے اثبات اور معاد کے اثبات میں وہ سب کے سب حسی ہیں۔ مثلاً توحید کے اثبات میں فرمایا کانا یاکلان الطعام (مائدہ - ۷۵) حضرت عیسیٰ اور حضرت مریم دونوں کھانا کھاتے تھے اور یہ حسی بات ہے اور کھانا جب ہی کھائے گا۔ جب بھوکا ہوگا اور بھوکا خدا ہو نہیں سکتا۔ لہٰذا وہ دونوں خدا نہیں ہو سکتے اور نبوت کے اثبات میں فرمایا وما صاحبکم بمجنون (تکویر - ۲۲) تمہارا نبی مجنون نہیں ہے۔ یہ حسی بات ہے۔ اور تم اس بات کے بھی شاہد ہو کہ ہم برس تک جھوٹ نہیں بولا اور جبکہ نہ کاذب ہے نہ مجنون تو لا بد بالآخر صادق ہے معاد کے بارے میں فرمایا۔ قل یحییھا الذی انشاھا اول مرۃ (یٰسین - ۷۹) کہدے جس نے پہلی بار پیدا کیا ہے وہی دوبارہ بھی پیدا کرے گا۔ الغرض ہر مقصد پر جو دلیل دی گئی ہے وہ حسی مقدمات سے مرکب ہے اور حسی مقدمات قابل یقین ہیں۔ قابل شک نہیں ہیں۔ چونکہ اس کتاب میں حسی مقدمات [illegible] ہے اور حسی مقدمہ میں شک نہیں ہے لہٰذا اس کتاب میں شک نہیں ہے

هدی للمتقین | پرہیزگاروں کے لئے ہدایت ہے۔ جاننا چاہیے کہ ہر مفسر نے الگ الگ ہدایت کے معنی بیان کئے ہیں۔ بعض نے راہ پا لینے کے اور رستہ دکھانے کے بعض نے

منزل تک پہنچانے کے معنی بیان کیے ہیں۔ میرے نزدیک تینوں معنی مستعمل ہیں۔ اولئک الذین ھدی اللہ (الانعام ۹۰) یہ انبیا وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ نے منزل تک پہنچا دیا۔ ھدی للمتقین۔ بقرہ۔۲) متقیوں کو منزل دکھائی۔ واما ثمود فھدینا ھم۔ (فصلت۔۱۷) ثمود کو ہم نے رستہ دکھایا۔ من یومن باللہ یھد قلبہ (التغابن۔۱۱) جو اللہ پر ایمان لے آتا ہے۔ اللہ اس کے دل کو رستہ پر ڈال دیتا ہے۔ جاننا چاہیئے کہ نبی کی ہدایت صرف رستہ دکھانا ہے اور باقی تینوں ہدایتیں اللہ کی ہدایتیں ہیں اور نبی چونکہ من جانب اللہ ہے اس لئے نبی کی ہدایت کو بھی اللہ نے اپنا لیا اور اپنی ہدایت کہا۔ جیسے فرمایا واما ثمود فھدینا ھم۔ ثمود کو ہم نے رستہ دکھایا۔ یعنی صالح علیہ السلام نے فاذا قرانٰہ فاتبع قرانہ (القیامہ۔۱۸) جب ہم قرآن کی تلاوت کریں یعنی جبریل علیہ السلام کی قرأت کو اپنی قرأت بتایا۔ اسی طرح صالح علیہ السلام کی ہدایت کو اپنی ہدایت بنایا اور یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ نبی کی ہدایت جب کہ رستہ دکھانا ہے تو رستہ دکھلانے کو رستہ پر ڈالنا لازم نہیں آتا۔ اسی لئے فرمایا۔ انک لا تھدی من احببت (القصص۔۵۶) تو رستہ پر نہیں ڈال سکتا جس کو تو چاہتا ہے۔ اور دوسری بات یہ بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ رستہ دکھانا رستہ پر ڈالنا مقصود بالذات نہیں ہے۔ بلکہ مقصود بالذات تو منزل تک پہنچنا ہے۔ اس لئے منزل دکھانا اہم ہدایت ہے۔ لہذا قرآن متقیوں کو منزل دکھاتا ہے اور مومنوں کو منزل کے جانے والے رستہ پر ڈال دیتا ہے اور نبی اس راستہ کو دکھاتا ہے اور وہ رستہ قرآن ہے اور قرآن منزل کے رستہ پر ڈالتا ہے۔ پھر جب رستہ پر پڑ جاتا ہے تو سامنے منزل دکھاتا ہے اور اللہ تعالے منزل تک پہنچاتا ہے۔ اسی لئے آخر آیت میں فرمایا۔ اولئک علی ھدی من ربھم (بقرہ۔۵) یعنی جبکہ قرآن نے منزل دکھائی اُن کو خدا منزل تک پہنچائے گا۔ اور بعض حضرات نے ہدایت کے معنی علم کے بتائے ہیں مگر یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ قرآن

ہدایت ہے اور خود علم نہیں ہے بلکہ ذریعہ اور سبب علم ہے۔ متقی کے معنی زیادہ حفاظت کرنے والے کے ہیں یعنی عبادت اور معاملات کو درست رکھنا اور ممنوعات سے بچنا یہ اتقا ہے اور تقویٰ خشیہ اور خوف اور ڈر کے معنی میں کبھی آتا ہے۔ جیسے اتقوا ربکم (لقمان ۳۳) اپنے رب سے ڈرو اتقوا اللہ حق تقاتہ (آل عمران ۱۰۲) جتنا بھی اللہ سے ڈرا جائے ڈرو اور کبھی ایمان کے معنی میں آتا ہے جیسے۔ والزمھم کلمۃ التقویٰ (الفتح۔ ۲۶) اللہ نے ان پر ایمان لازم کر دیا۔ اور کبھی توبہ کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے ولو ان اھل القری امنوا و اتقوا (اعراف ۹۶) اگر بستی والے ایمان لاتے اور توبہ کرتے۔ کبھی عبادت کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے لا الہ الا انا فاتقون (النحل۔ ۲) میرے سوا کوئی معبود نہیں پس میری عبادت کرو۔ کبھی ترک گناہ کے معنی میں آتا ہے جیسے واتوا البیوت من ابوابھا واتقوا اللہ (البقرہ ۱۸۹) گھروں میں ان کے دروازوں سے آؤ اور اللہ کی معصیت چھوڑ دو۔ اخلاص کے معنی میں بھی آتا ہے۔ جیسے فانھا من تقوی القلوب (الحج۔ ۳۲) بے شک یہ دلوں کے اخلاص میں سے ہے۔ جاننا چاہیئے کہ تقویٰ کا درجہ بہت بڑا ہے۔ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ان اللہ مع الذین اتقوا (النحل۔ ۱۲۸) بے شک اللہ متقیوں کے ساتھ ہے۔ ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم (حجرات ۱۳) بیشک تم میں سب سے افضل اللہ کے نزدیک وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ متقی ہے۔ ایک روایت میں فرمایا ہے کہ جو سب سے زیادہ بزرگ ہونا چاہے وہ اللہ سے ڈرے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ گناہ پر اصرار نہ کرنا اور طاعت پر مغرور نہ ہونا ہی تقویٰ ہے خواجہ حسن بصری ؒ نے فرمایا تو اللہ پر اللہ کے سوا کسی چیز کو اختیار نہ کرے اور تو یہ جانے کہ سب چیزیں اللہ کے ہاتھ میں ہیں۔ پس یہی تقویٰ ہے اور حضرت ابراہیم ادھم ؒ نے فرمایا کہ مخلوق کوئی عیب تیری زبان میں اور ملائکہ کوئی عیب تیرے افعال میں اور اللہ

کوئی عیب تیرے دل میں نہ پائے پس اسی کا نام تقویٰ ہے۔ بعض عارفوں نے یہ کہا ہے کہ جس طرح تو اپنا ظاہر خلق کے لئے آراستہ کرتا ہے اس طرح اپنا باطن خالق کے لئے آراستہ کرے پس یہ تقویٰ ہے بعض نے کہا ہے کہ جس جگہ سے تجھے تیرے مولیٰ نے منع کر دیا ہے۔ تجھے اسی جگہ تیرا مولیٰ نہ دیکھے پس اسی کا نام تقویٰ ہے بعض نے کہا ہے کہ متقی وہ شخص ہے کہ جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی راہ اختیار کی اور دنیا کو پس پشت ڈال دیا۔

اہل علم نے کہا ہے کہ ھدی للناس سے پتہ چلتا ہے کہ قرآن انسانوں کے لئے ہدایت ہے اور ھدی للمتقین سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن متقیوں کے لئے ہدایت ہے اور دونوں آیتوں سے معلوم ہوا کہ متقی ہی انسان ہیں پس یہ فضیلت متقی کی کیا کچھ کم ہے کہ متقی ہی انسان ہیں، میں کہتا ہوں قرآن جس طرح انسانوں کے لئے ہدایت ہے اسی طرح جنوں کے لئے بھی ہدایت ہے یعنی جن بھی متقی ہوتے ہیں بلکہ حق یہ ہے کہ قرآن سب کے لئے ہدایت ہے یعنی متقی اور غیر متقی دونوں کے لئے ہدایت ہے۔ جاننا چاہیئے کہ متقی کے جو معنی ان مندرجہ بالا حضرات نے بیان کئے ہیں وہ انھوں نے اپنے اپنے مقام کے مطابق بیان کئے ہیں اور صحیح معنی متقی کے وہ ہیں جو خود حق تعالےٰ نے ان کی صفت میں بیان کئے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں للمتقین الذین یؤمنون بالغیب ویقیمون الصلوٰۃ ومما رزقنا ھم ینفقون۔ والذین یؤمنون بما انزل الیک وما انزل من قبلک وبالآخرۃ ھم یوقنون۔ اولٓئک علیٰ ھدیً من ربھم۔

ترجمہ:- متقی وہ ہیں جنہیں ایمان بالغیب ہے۔ اور وہ نماز ادا کرتے ہیں اور ہمارے دیئے ہوئے سے خرچ کرتے ہیں۔ اور جو تیری کتاب اور تجھ سے اگلوں کی کتاب یا وحی پر ایمان لاتے ہیں وہ آخرت کا یقین رکھتے ہیں پس یہی اپنے رب سے ہدایت یافتہ ہیں اور یہی متقی ہیں۔

پس متقی کا مفہوم ہے اور متقی کا مصداق کسی کو معلوم نہیں۔ ھو اعلم بمن اتقیٰ۔

النجم ۔۲۲) وہی جانتا ہے کون متقی ہے۔ اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہدایت سب ہی کے لئے ہدایت ہے۔ پھر متقی کی تخصیص کیوں کی گئی یعنی جو شے ہدایت ہے وہ سب کے لئے ہدایت ہے جس طرح متقی کے لئے ہدایت ہے اسی طرح غیر متقی کے لئے بھی ہدایت ہے۔

اس کا جواب مفسرین نے یہ دیا ہے کہ ہدایت جس طرح متقی کے لئے ہے اسی طرح غیر متقی اور کافر کے لئے ہے۔ لیکن چونکہ متقی نے اس ہدایت سے فائدہ اٹھایا اس لئے متقیوں کیساتھ ہدایت کو خاص کیا۔ میں کہتا ہوں جبکہ ہدایت کا ثمرہ فائدہ اٹھانا ہے اور ہدایت موجب النفع اور فائدہ ہے تو پھر کیا وجہ ہے جو متقی نے فائدہ اٹھایا اور غیر متقی فائدہ سے محروم رہا نیز یضل بہ کثیرا و یھدی بہ کثیرا (البقرہ۔ ۲۶) بہت سوں کو اس سے گمراہ کرتا ہے اور بہت سوں کو ہدایت دیتا ہے۔ اس آیت سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن سب کے لئے ہدایت نہیں ہے۔ چنانچہ حق جواب یہ ہے کہ ہدایت کے یہاں معنیٰ منزل کے دکھانے کے ہیں یہ کتاب متقی کو یعنی اس شخص کو جو راستہ پر پڑگیا ہے اور برابر چل رہا ہے اس کو منزل دکھاتی ہے یھدی بہ کثیرا کے یہی معنی ہیں یعنی بہت سوں کو راستہ پر ڈالتی ہے اور منزل دکھاتی ہے اور جو ہدایت عام ہے۔ وہ راستہ دکھانا ہے۔ تو غیر متقیوں کو بھی راستہ دکھاتی ہے۔

ہمارے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہدایت کے ایک معنی نہیں ہیں بلکہ چار معنی ہیں اور چاروں معنی میں ہدایت کا لفظ مستعمل ہے جیسا کہ اوپر ہدایت کی بحث میں ہم نے بیان کیا ہے اب یہاں یہ سوال باقی رہتا ہے کہ متقی ہدایت یافتہ کو کہتے ہیں۔ تو ہدایت پانے کے بعد وہ کیا اس قرآن سے ہدایت پائیں گے۔ اس کا جواب تفسیر میں مجھے نہیں ملا۔ میں کہتا ہوں کہ متقی بوصف اتقا یعنی انسان موصوف بوصف اتقا کے لئے ہدایت نہیں ہے۔ بلکہ اسی ہدایت سے انسان مہدی اور متقی ہوا ہے۔ مہدی اور متقی ہونے کے بعد اس کتاب نے ہدایت نہیں کی بلکہ اس کتاب کی ہدایت

سے انسان مہدی اور متقی ہوا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ متقی کے لئے ہدایت نہیں ہے بلکہ متقی کو جو اتقا حاصل ہوا ہے وہ اسی کتاب سے ہوا ہے یعنی انسان اس کتاب پر ایمان لا کر اور اس پر عمل کر کے متقی ہوتا ہے۔ غور کرو سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن میں مجمل اور متشابہ آیات موجود ہیں اور مجمل اور متشابہ کیونکر ہدایت ہو سکتے ہیں؟

اس کا جواب مفسرین نے یہ دیا ہے کہ قرآن کی کوئی آیت مجمل اور متشابہ ایسی نہیں ہے کہ جس کی مراد کے معلوم اور معین ہونے پر عقلی یا نقلی دلیل نہ ہو۔ لہذا قرآن پورے کا پورا ہدایت ہے اس پر یہ اعتراض ہے کہ متشابہ تو نہ عقل سے معلوم ہے نہ نقل سے اب رہا مجمل سو وہ اگر عقل سے معلوم ہو بھی گیا تو ہدایت عقل ہوئی نہ یہ کہ مجمل ہدایت ہوئی۔

میں کہتا ہوں کہ حق جواب یہ ہے کہ ہدایت خواہ راستہ کا دکھانا ہو یا مطلوب تک پہنچانا ہو ہر صورت میں قرآن ہدایت ہے اور راستہ کے دشوار گزار امور جیسے دریا ٹیلے پہاڑ کچی، بٹیا، وغیرہ۔ راستہ دکھانے کے یا منزل مطلوب تک پہنچانے کے منافی نہیں ہیں۔ حاصل جواب یہ ہے کہ راستہ دکھانا راستہ کے درمیانی دشواریوں کے منافی نہیں ہے یعنی متشابہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور یہ بھی ایک ہدایت ہے۔ جس طرح درمیان سڑک پر دائیں بائیں ٹیڑھی اور ناہموار مٹیاں اور ٹیلے وغیرہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ان پر نہیں چلنا چاہیئے یعنی ہدایت جس طرح عمل کے کرنے کی ہوتی ہے۔ اسی طرح عمل نہ کرنے کی بھی ہوتی ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ متشابہ بھی ہدایت ہے غور کرو۔

سوال کیا جاتا ہے کہ قرآن پاک کا ثبوت جن چیزوں کے ثبوت پر موقوف ہے (جیسے اللہ تعالےٰ کی ذات وصفات اور نبوۃ) تو ان چیزوں پر قرآن دلیل اور ہدایت نہیں ہو سکتا

توپھر کس طرح قرآن کو ہدایت کہدیا جبکہ وہ اشرف ترین اشیاء ذات وصفات ونبوت پر ہدایت نہیں ہے۔

اس سوال کا حاصل یہ ہے کہ پہلے اللہ کا وجود ثابت ہو پھر اس کی صفت کلامی ثابت ہو پھر جس کی معرفت یہ کلام آیا ہے یعنی ارسال رسل اور نبوت ثابت ہو۔ جب ہی قرآن کا وجود ثابت ہوگا۔ لہذا قرآن ان تینوں مسئلوں پر دلالت اور ہدایت نہیں ہوسکتا اور اس میں شک نہیں ہے کہ یہی تینوں مسئلے اہم ترین ہیں۔

اس کا جواب آئمہ تفسیر نے یہ دیا ہے کہ ہدایت مطلق ہے اور مطلق کے لئے عام ہونا لازم نہیں ہے یعنی بعض چیزوں کی ہدایت، ہدایت ہے۔ ہدایت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ہر مسئلہ کی ہدایت ہو بلکہ شریعتوں کی ہدایت ہونا ہدایت ہونے کے لئے کافی ہے اور عقل سے یہ چیزیں معلوم ہوئی ہیں جیسے ذات وصفات ونبوۃ تاکیداً ان پر بھی ہدایت ہو۔

اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن ہر شے کی ہدایت نہیں ہے۔ بلکہ بعض اشیاء کی ہدایت ہے اور عقل سے جو مسائل ذات وصفات معلوم ہوتے ہیں ہوسکتا ہے ان پر تاکیداً ہدایت ہو

میں کہتا ہوں کہ یہ جواب درست نہیں غلط ہے۔ کیونکہ قرآن جب ذات وصفات ونبوۃ کی ہدایت نہ کرے تو پھر شریعت یعنی اعمال کی ہدایت سے کیا فائدہ ہے؟ کیونکہ ذات وصفات ونبوت کی ہدایت ہی ایمان ہے اور جب قرآن ایمان کی ہدایت نہیں ہے تو پھر عمل کی ہدایت بالکل بے سود ہے۔

میں کہتا ہوں کہ حق جواب یہ ہے کہ ان تینوں مسئلوں کو یہ کہنا کہ قرآن سے ثابت نہیں ہیں اور قرآن ان پر دلالت نہیں کرتا۔ کیونکہ قرآن ان پر موقوف ہے۔ پہلے یہ تینوں یہ ثابت ہوجائیں جب قرآن ثابت ہوگا تو ایسا کہنا صحیح اور درست نہیں ہے اور متکلمین سے اس مسئلے میں بڑی

سخت بھول ہوئی ہے۔ اس لئے کہ تحقیق میں موقوف ہونا یہ نہیں چاہتا کہ دلالت میں بھی موقوف ہو۔ دیکھو عالم تحقیق میں صانع عالم پر موقوف ہے مگر دلالت میں صانع پر موقوف نہیں ہے یعنی صانع کی دلالت پہلے حاصل ہو پھر عالم اس پر دلالت کرے۔ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس وقت عالم کی دلالت کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ جس شخص کو صانع عالم پر دلالت حاصل ہو گئی یعنی صانع عالم کا علم ہو گیا بغیر اس کے کہ عالم صانع عالم پر دلالت کرے اس کو عالم کی صانع عالم پر دلالت کی اس وقت ضرورت باقی نہیں رہتی۔

حاصل یہ ہے کہ عالم متحقق ہو ہی نہیں سکتا۔ بغیر صانع عالم کے تو اس قول کے مطابق چاہیئے یہ تھا کہ پہلے صانع عالم کا علم ہو حالانکہ عالم کا علم پہلے ہوا پھر عالم کا علم صانع عالم کے علم کا ذریعہ بنا اور عالم کے اس علم نے صانع عالم کے علم پر دلالت اور ہدایت کی۔ خلاصہ یہ ہے کہ عالم کا علم یعنی عالم کا معلوم ہونا صانع عالم کے علم یعنی صانع عالم کے معلوم ہونے سے مقدم ہے اگرچہ عالم کا تحقق اور عالم کا وجود صانع عالم کے تحقق اور وجود سے مؤخر ہے جس طرح مکان معمار سے مؤخر ہوتے ہوئے معمار پر دلالت کرنے میں مقدم ہے اور جس طرح بیٹا باپ سے مؤخر ہوتے ہوئے باپ پر دلالت کرنے میں مقدم ہے اور جس طرح سورج کی وہ روشنی جو دیوار پر پڑ رہی ہے سورج سے مؤخر ہوتے ہوئے سورج پر دلالت کرنے میں مقدم ہے اور اگر مقدم نہ ہو تو اس روشنی سے سورج پر استدلال اور بیٹے سے باپ پر استدلال اور مکان سے معمار پر استدلال اور عالم سے صانع عالم پر استدلال۔ بلکہ ہر معلول سے علت پر استدلال موقوف سے موقوف علیہ پر دلالت اور استدلال درست اور صحیح نہیں بالکل اسی طرح قرآن ذات وصفات ونبوۃ سے مؤخر ہوتے ہوئے ذات وصفات ونبوۃ پر دلالت اور ہدایت کرنے میں مقدم ہے۔ لہذا قرآن کریم ذات وصفات ونبوۃ

پر ہدایت اولیٰ ہے۔ ہدایت تاکیدی نہیں ہے۔ بلکہ اول وہلہ میں قرآن نے ذات وصفات اور نبوت پر دلالت کی ہے۔ عقل قطعی قاصر اور عاجز ہے۔ اگر عقل ذات وصفات کو جان لیتی تو نہ نبوت کی ضرورت تھی نہ قرآن کی ضرورت تھی اور ایسا کہنا کہ عقل نے ذات وصفات کو جانا ہے یہ اسلام نہیں ہے بلکہ فلسفہ ہے معاذ اللہ۔ لوگ یہ نہ سمجھے کہ معلول علت پر ہدایت اور دلالت ہے علت معلول پر ہدایت اور دلالت نہیں ہے بلکہ علت فیضان وجود ہے یعنی علت معلول پر دلالت نہیں کرتی بلکہ مفیض وجود معلول ہے اور مفید وجود معلول ہے اور مؤثر ہے اور دلالت اس کو کہتے ہیں کہ ایک شے اس طرح ہو کہ اس سے دوسری شے سمجھی جائے اور علت ایسی شے نہیں ہے کہ جب وہ ہو تو اس سے معلول سمجھا جائے بلکہ علت ایسی شے ہے کہ جب وہ ہو تو اس سے معلول کا وجود اور تحقق واقع میں ہو جائے۔ میں نے شیخ الرئیس کے بعض مقالات میں دیکھا ہے اس نے کہا ہے کہ۔ اولم یکف بربک انہ علی کل شئ شہید یعنی کیا تیرے رب کی شہادت ہر شے پر کافی نہیں ہے اس آیت سے رئیس فلسفہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ خالق سے مخلوق پر استدلال ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ شہادت وجودی ہے نہ استدلالی یعنی اللہ تعالےٰ ہر شے کے وجود میں تاثیر کر رہا ہے دلالت نہیں کر رہا ہے۔ کیونکہ اللہ کے تصور کو ہر شے کا تصور لازم نہیں ہے

خلاصہ یہ ہے کہ دلالت اور چیز ہے تاثیر اور چیز ہے اور غایت درجہ کی تحقیق ہے جس کی طرف متقدمین اور متاخرین کا دھیان نہیں گیا۔ اور یہ لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہوئے کہ قرآن کے حجت ہونے کی صحت چونکہ ذات وصفات ونبوۃ پر موقوف ہے اس لئے قرآن ذات وصفات ونبوۃ پر ہدایت نہیں ہے۔

اس غلط فہمی کا سبب یہ ہے کہ قرآن کے حجت ہونے پر جو شے دلیل و حجت

ہے۔ قرآن اس پر حجت کیسے ہوگا اور اس پر کیسے دلیل ہوگا۔ اور اس کی کیسے ہدایت کریگا
مثلاً معجزہ دلیل قرآن ہے یا نبی کا دعویٰ نبوت جب معجزہ سے ثابت ہو جائے پھر اس سے
بعد نبی کا یہ کہنا کہ قرآن مجید مجھ پر نازل ہوا ہے۔ یہ قول نبی قرآن پر حجت ہے تو نبی کے اس قول پر
اور معجزہ پر قرآن کیونکر دلیل ہو سکتا ہے۔ اس غلط فہمی کا ازالہ یہ ہے کہ اگر ہدایت کے لئے
ہدایت ہوگی تو ایک ہدایت کے لئے دوسری اور دوسری کے لئے تیسری اور تیسری
کے لئے چوتھی ہدایت ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا۔ جو محال ہے۔

لہذا قرآن ہر شئے ہر مسئلہ کی ہدایت ہے اور معجزہ مزید تاکید ہے یا معجزہ سے ثابت
شدہ نبی کا قول بھی مزید تاکید ہے اگر عناد نہ ہو تو اول دلہ میں معلوم ہو جائے گا کہ یہ قرآن
ہر مسئلہ پر ہدایت ہے یعنی قرآن نے اثبات باری تعالیٰ اور توحید باری تعالیٰ اور ارسال
رسل کی صفت وغیرہ پر ہدایت کی ہے اور اگر یہ مسائل پہلے سے معلوم ہوتے تو نہ قرآن کی ضرورت
رہتی اور نہ قرآن آنے کے بعد ان مسائل میں اختلاف ہوتا۔ ہاں بے شک اتنی بات ضرور ہے کہ
دعویٰ کے وقت نبی نے جو دلائل ذات وصفات و نبوت پر قائم کیے تھے وہ بوقت دعویٰ
قبل النبوت عقل میں آنے تھے اس وجہ سے غلط فہمی ہوئی کہ یہ دلائل عقلی ہیں حالانکہ وہ دلائل
ہی قرآن ہیں کہ جن کا ثبوت کے بعد قرآن نام رکھا مثلاً وجود باری تعالیٰ پر۔ یسقیٰ بماءٍ واحد
سے نبی نے استدلال کیا یعنی دو کھیتوں میں برابر پانی دیا جاتا ہے اور کھیتی پیدا کرنے کے جتنے
اسباب ہیں وہ دونوں کے لئے برابر ہیں۔ پھر کیا وجہ ہے جو ایک میں زیادہ اور دوسرے
میں کم غلہ پیدا ہوتا ہے اس زیادتی اور کمی کا سبب ظاہر نہیں ہے لہذا جو کمی بیشی کر رہا ہے
وہ ہی خدا ہے۔ توحید پر استدلال کیا اور کہا ہذا خلق اللہ۔ یہ اللہ کی کاریگری ہے۔
فارونی ماذا خلق الذین من دونہ۔ مجھے بتا دو کہ اللہ کے علاوہ جنہیں تم خدا کہہ رہے
ہو یا خدا کا شریک بتا رہے ہو ان کی کیا کاریگری ہے۔ اور فرمایا کانا یاکلان الطعام۔

مسیح علیہ السلام اور مریم علیہا السلام دونوں کھانا کھاتے تھے اور کھانا جب ہی کوئی کھائے گا جب وہ بھوکا ہوگا۔ اور بھوکا خدا نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ دونوں ماں بیٹے خدا نہیں ہیں۔ لہذا یہ تمام باتیں عقل میں آتی ہیں۔ اور عقل کو قرآن نے ہدایت کی ہے۔

میں کہتا ہوں تم جو یہ کہتے ہو کہ اللہ کی ذات و صفات و نبوۃ کا علم عقلی ہے۔ یہ عقلی علم عقل نے خود حاصل کیا۔ یا قرآن نے سکھایا۔ اگر کہو کہ عقل نے خود حاصل کیا تو یہ غلط ہے اگر عقلی محض ہوتا تو تمام اہل عقل ان مسائل کو مان لیتے جس طرح الجبرا اقلیدس و حساب کے مسائل پر متفق ہیں۔ لہذا عقل نے خود حاصل نہیں کئے۔ اگر کہو کہ قرآن نے سکھائے تو بس یہی قرآن کی ہدایت ہے اور ان مسائل کا معقول ہونا منقول ہے۔ بس اسی کا نام قرآن کی ہدایت ہے۔ حاصل کلام یہ ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ قرآن کی حجت ذات و صفات و نبوۃ پر موقوف ہے بلکہ قرآن ہر شے پر حجت ہے اور قرآن پر کوئی شے حجت نہیں ہے وہ بدیہی ہے اور چونکہ ہر مضمون کا ہدایت ہونا خارق عقل ہے۔ اور اسی خارق عقل کو خارق عادت یعنی معجزہ کہتے ہیں تو قرآن کا ہدایت ہونا ہی خارق عقل خارق عادت اور معجزہ ہونا ہے تو جس طرح وہ مضمون پر ہدایت ہے اسی طرح وہ معجزہ ہونے پر ہدایت ہے جو منجانب اللہ ہونے پر ہدایت ہے اور منجانب اللہ ہونا ہی نبوت پر ہدایت ہے اور یہی ان کلمات کے تعین پر ہدایت ہے لہذا تمام اصولی مسائل پر قرآن ہدایت ہے یہ بہت غور کا مقام ہے۔

سوال کیا جاتا ہے کہ ہدایت اور ہدی صرف وہ چیز ہو سکتی ہے جو خود اتنی واضح اور ظاہر ہو کہ اور چیزوں کو بھی واضح اور ظاہر کر دے اور قرآن ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ مفسرین نے ہدایت کی تفسیر میں بہت سے مخالف اقوال بیان کئے ہیں تو ایسی صورت میں کیونکر قرآن ہدایت

ہوسکتا ہے اس کا جواب محققین نے یہ دیا ہے کہ جن حضرات نے آیت کی تفسیر میں مختلف اقوال بیان کئے ہیں اور کسی ایک قول کو ترجیح نہیں دی۔ ان پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے اور جنہوں نے ترجیح دیدی ہے ان پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب دونوں کے لئے ناکافی ہے کیونکہ جنہوں نے ترجیح نہیں دی ان پر تو ظاہر یہ اعتراض ہے اور جنہوں نے ترجیح دی ان میں سے کسی نے کسی قول کو ترجیح دی اور کسی نے دوسرے قول کو ترجیح دی یعنی ترجیح دینے والوں میں سے کسی نے کہا کہ آیت کے یہ معنی ہیں اور یہ دلیل ہے اور کسی نے کہا کہ آیت کے وہ معنی ہیں با ین دلیل لہذا محض ترجیح دینے سے کوئی وضاحت اور ظہور واقع میں نہیں ہوتا کیونکہ فریقین کے پاس آیت کے معنی مراد لینے میں ترجیح کے دلائل موجود ہیں۔ لہذا سوال اور اعتراض جوں کا توں باقی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ حق جواب یہ ہے کہ راستہ کا دکھانا اور منزل کا دکھانا یہ ہدایت کے معنی ہیں۔ نو راستہ کے دکھلانے کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ راستہ کا ہر ہر جزو دکھایا جائے بلکہ صرف سمت اور جہت کے دکھانے کو راستے کا دکھانا کہتے ہیں۔ انگلی سے اشارہ کیا جاتا ہے کہ دیکھو یہ سڑک جارہی ہے۔ دیکھو سامنے وہ منزل ہے۔ لہذا قرآن صرف جہت اور سمت دکھاتا ہے اور راستہ کے درمیان کی دشواریاں جیسے ٹیلے پہاڑ دریا وغیرہ یہ سمت صحیح دکھانے کے منافی نہیں ہیں۔ غور کرو۔ لہذا قرآن نے صحیح جہت اور صحیح سمت دکھا دی کہ اے انسان دیکھ تجھے مرنے کے بعد خدا کے پاس جانا ہے یعنی منزل مقصود خدا تک پہنچنا ہے اور کوئی آیت ایسی نہیں ہے کہ جس میں غیر منزل کی طرف اشارہ ہو۔ سب آیتوں میں ایک ہی جہت اور ایک ہی منزل کی طرف اشارہ ہے۔ ہاں بے شک راستہ میں کہیں دریا آگیا ہے۔ کہیں گڑھا غار ٹیلہ پہاڑ آگیا ہے تو اس کو ہموار کرنے کے لئے پل کشتی سواری

وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے تو کوئی پل بناتا ہے کوئی کشتی بناتا ہے۔ کوئی بھینس، گھوڑے پر عبور کرتا ہے۔ یہ مفسرین کے اختلافات کی مثالیں ہیں۔ جہت سب کی ایک ہی ہے غور کرو

ترکیب نحوی | ھدی للمتقین "ھو" محذوف کی خبر ہے یا ذالک کی لاریب فیہ اور ھدی للمتقین دونوں خبریں ہیں یا ھدی مبتدا ہے اور فیہ خبر مقدم ہے اور علمائے محققین کے نزدیک الٓمٓ ایک مستقل جملہ ہے۔ ذالک الکتاب دوسرا جملہ اور لاریب فیہ تیسرا جملہ اور ھدی للمتقین چوتھا جملہ ہے اور انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے متصل ہے پہلے جملہ الٓمٓ میں اس طرف اشارہ ہے کہ اس کلام کی مثل کہہ سکو تو کہو دوسرے میں اس طرف اشارہ ہے کہ یہ کتاب کامل ہے۔ تیسرے میں اس طرف اشارہ ہے کہ اس میں شک بالکل نہیں ہے چوتھے میں یہ بیان ہے کہ یہ ہدایت ہے متقیوں کے لئے۔ واللہ اعلم۔

الذین یومنون بالغیب ویقیمون الصلوٰۃ ومما رزقنٰھم ینفقون۔ ایسے متقی جو غیب پر ایمان لاتے ہیں اور نماز ادا کرتے ہیں اور ہمارے دیئے ہوئے رزق میں سے خرچ کرتے ہیں

الذین۔ متقین کی صفت ہے اور یہ صفت، صفت کاشفہ ہے۔ یعنی متقی وہ لوگ ہیں جن میں حسب ذیل تین خصلتیں ہوں (۱) ایمان بالغیب (۲) اقامت الصلوٰۃ (۳) انفاق رزق۔ اور بعض مفسرین نے فرمایا کہ متقی فاعل حسنات اور تارک سیئات کو کہتے ہیں اور یہ تینوں خصلتیں فعل حسنات اور ترک سیئات کو لئے ہوئے ہیں کیونکہ ایمان فعل قلب ہے اور ترک کفر ہے۔ اور نمازیں تمام بدنی عبادتیں ہیں اور تمام سیئات فحشا اور منکرات سے منع کرتا ہے جیسا کہ فرمایا ان الصلوٰۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر (عنکبوت - ۴۵) نماز ظاہری اور باطنی برائیوں سے روکتی ہے اور انفاق رزق میں زکوٰۃ اور صدقہ شامل ہیں۔ لہذا یہ تینوں خصلتیں فعل حسنات اور ترک سیئات کو شامل ہیں۔ یہی اتقاء ہے۔ ایمان کا لفظ باب افعال سے ہے

اور امن اس کا مجرد ہے اور یہ لفظ تصدیق کے معنی میں مستعمل ہے اور عرف شرع میں ایمان کے معنی میں مختلف اقوال ہیں۔ معتزلہ اور خوارج اور اہل حدیث کے نزدیک ایمان معرفت الٰہی اور تمام طاعات اور اقرار باللسان کے مجموعہ کا نام ہے اور خوارج کے نزدیک چونکہ ہر طاعت اور ترک معصیت خواہ کبیرہ ہو خواہ صغیرہ ہو ایمان ہے اس لئے معصیت صغیرہ ان کے نزدیک کفر ہے اور معتزلہ میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ہر فعل طاعت ایمان ہے خواہ واجب ہو خواہ مندوب خواہ قول ہو خواہ فعل خواہ اعتقاد ہو اور بعض کہتے ہیں صرف فعل واجب ایمان ہے اور بعض کہتے ہیں کہ جس گناہ پر وعید ہے اس گناہ سے بچنا ایمان ہے اور بعض اہل حدیث کہتے ہیں کہ معرفت ایمان کامل ہے اور عمل صالح علیحدہ ایمان ہے۔ اور عمل صالح ایمان اس وقت کہلائے گا جب ایمان کامل یعنی معرفت متحقق ہو اور بعض اہل حدیث نے یہ بھی کہا ہے کہ ایمان کل طاعتوں کا نام ہے جس نے ایک فرض کو ترک کیا۔ اس کا ایمان ناقص ہو گیا۔ ان لوگوں کی تفصیل ہے جو عمل کو ایمان یا جزو ایمان کہتے ہیں۔

ایک دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان ایمان ہے عمل ایمان میں داخل نہیں ہے۔ یہ حضرت امام ابوحنیفہ اور اکثر فقہا کا قول ہے اور ان کے نزدیک تصدیق خواہ استدلالی ہو خواہ تقلیدی ایمان کے لئے کافی ہے اور بعض متکلمین نے تصدیق استدلالی کی قید لگائی ہے اور بعض نے اقرار باللسان اور اخلاص بالقلب کے ساتھ ایمان کی تعریف کی ہے۔ تیسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ ایمان صرف عمل قلب ہے یعنی دل سے اللہ کی معرفت ہو بس یہی ایمان کامل ہے۔ کتب اور رسل اور روز جزا کی معرفت ایمان میں داخل نہیں ہے۔ یہ جہم بن صفوان کا عقیدہ ہے۔ چوتھا گروہ کہتا ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے لیکن شرط یہ ہے کہ دل میں معرفت ہو اور ان میں سے بعض

نے یہ بھی کہا ہے کہ صرف اقرار باللسان ہی ایمان ہے۔

میں کہتا ہوں کہ شرع میں ایمان یا فعل قلب ہے یا فعل لسان ہے یا فعل جوارح ہے۔ یا ان تینوں کا مجموعہ ہے یا دو دو کا مجموعہ ہے یا ایک ایک علیحدہ علیحدہ ایمان ہے یا فعل قلب اور فعل لسان اور خوارح ان تینوں کا مجموعہ ایمان ہے معتزلہ اور خوارج کے نزدیک اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ خوارج کے نزدیک تارک عمل کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک نہ مومن ہے نہ کافر ہے اور فعل قلب اور فعل جوارح کے مجموعہ کو کوئی ایمان نہیں کہتا اسی طرح فعل لسان اور فعل جوارح کے مجموعہ کو کوئی ایمان نہیں کہتا لیکن فعل قلب اور فعل لسان کے مجموعہ کو امام ابوحنیفہ اور اکثر فقہا کہتے ہیں یعنی ان کے نزدیک تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان کا مجموعہ ہی ایمان ہے۔ فعل قلب یعنی تصدیق قلبی جہم ابن صفوان اور ابوالحسن اشعری کے نزدیک ایمان ہے فعل لسان یعنی اقرار باللسان معرفت قلبی کی شرط سے ایک گروہ کے نزدیک ایمان ہے اور اقرار باللسان معرفت قلبی کی شرط کے بغیر ایک دوسرے گروہ کے نزدیک ایمان ہے۔ اہل حدیث کے نزدیک تصدیق قلبی علیحدہ ایمان ہے اقرار باللسان علیحدہ ایمان ہے عمل علیحدہ ایمان ہے۔ امام فخرالدین رازی کے نزدیک جو شریعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بداہتاً پہنچی ہے اس کی تصدیق ایمان ہے۔

میں کہتا ہوں کہ میرے نزدیک صرف محمد رسول اللہ صلعم کی تصدیق ایمان ہے جیسا کہ عنقریب ثابت کیا جائے گا۔ خوارج اور معتزلہ نے جو ایمان کو مرکب کہا ہے اور عمل کو جزء ایمان قرار دیا ہے اور ترک عمل پر ایمان کی نفی کی ہے یہ غلط ہے اس لئے کہ ترک عمل پر اللہ تعالےٰ نے تارک عمل کو مومن قرار دیا ہے جیسا کہ فرمایا وان طائفتان من المومنین اقتتلوا (حجرات - ۹) مومنوں کی دو جماعتوں میں اگر خونریزی ہو حالانکہ خونریزی گناہ

کبیرہ ہے اس کے باوجود مومن قرار دیئے گئے

میں کہتا ہوں کہ اگر ترک عمل ایمان کے منافی ہو گا تو کوئی بھی مومن نہیں قرار دیا جائے گا۔ سوائے نبی کے کیونکہ غیر نبی سے کچھ نہ کچھ غلطی ہو سکتی ہے اور جبکہ یہاں کثیر آیات میں مرتکب کبیرہ کو بھی مومن قرار دیا گیا ہے میں کہتا ہوں کہ معتزلی اور خارجی اپنے آپ کو بے گناہ اور معصوم قرار دیتا ہے تو قطعی بے گناہ اور معصوم نہیں ہے بلکہ گناہگار اور غیر معصوم ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا فلا تزکوا انفسکم (حم ۲۲) اپنے آپ کو معصوم اور بے گناہ مت سمجھو اور اگر گناہگار اپنے آپ کو سمجھتا ہے تو قطعی اپنے نفس پر کفر کی شہادت دیتا ہے۔

اور اہل حدیث نے عمل کو ایمان علیحدہ بتایا ہے۔ یہ بھی غلط ہے کیونکہ الذین امنو و عملو الصالحات (شوریٰ ۲۲) جو ایمان لائے اور اچھے عمل کئے۔ عمل کا عطف ایمان پر بغیر تغایر صحیح نہیں ہے۔

اور جن لوگوں نے اقرار لسانی کو ایمان کہا ہے وہ بھی غلط ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ومن الناس من یقول امنا باللہ وبالیوم الاخر وما ہم بمومنین (بقر ۸) کچھ ایسے بھی لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور روز جزا پر ایمان لے آئے حالانکہ وہ مومن نہیں ہیں یہاں پر اللہ تعالےٰ نے اقرار لسانی کو ایمان نہیں قرار دیا۔

جن لوگوں نے مطلق تصدیق کو ایمان کہا وہ بھی غلط ہے کیونکہ باطل معبود کی تصدیق ایمان نہیں کہلاتی۔

جن لوگوں نے صرف اللہ تعالےٰ کی تصدیق کو ایمان کہا ہے وہ بھی غلط ہے کیونکہ یہود اللہ کی تصدیق کرتے ہیں مگر وہ کافر ہیں۔ افتومنون ببعض الکتاب وتکفرون ببعض (بقر - ۸۵) ایک کو مانتے ہیں اور ایک کا انکار کرتے ہیں ان کے متعلق فرمایا کہ اولٰئک ہم الکافرون حقا (نساء ۱۵۱)

یہی کثرت کافر ہیں۔

جن لوگوں نے کہا ہے کہ بداہتاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جو کچھ بھی پہنچا ہے یا جو شریعت پہنچی ہے اس کی تصدیق ایمان ہے یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ اکثر عوام کو جو شریعت بداہتاً آئی ہے معلوم ہی نہیں ہے یعنی جو احکام اور عقائد بداہتاً پہنچے ہیں وہ احکام اور عقائد صرف علماء یا علماء سے وابستہ لوگوں کو معلوم ہیں عوام کو معلوم ہی نہیں ہیں وہ ان کی تصدیق کیا کریں گے

حق بات یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اجمالی تصدیق کہ یہ اللہ کے رسول ہیں بس اتنی بات کی تصدیق ہی ایمان ہے اور تمام اصول ایمان کی اس تصدیق کی ضمن میں تصدیق ہو جاتی ہے اور ہر اصل کی تصدیق علیحدہ علیحدہ مستقل ایمان نہیں ہے یعنی کوئی شخص اللہ کی صرف تصدیق کرے تو یہ تصدیق ایمان ہو۔ حالانکہ صرف اللہ کی تصدیق ایمان نہیں ہے۔ کوئی شخص صرف نبوۃ کی تصدیق کرے تو صرف نبوت کی تصدیق ایمان نہیں ہے۔

اسی طرح صرف کتاب کی اور صرف روز جزا کی تصدیق ایمان نہیں ہے کیونکہ یہ تصدیقات تو غیر مسلموں کو بھی حاصل ہیں۔ اس کے باوجود وہ مومن نہیں ہیں بلکہ کافر ہی ہیں۔ اسی طرح صرف اعمال کے منزل من اللہ ہونے کی تصدیق صرف ترک سیئات کے منزل من اللہ ہونے کی تصدیق ایمان نہیں ہے۔ کیونکہ یہ غیر مسلموں کو بھی حاصل ہے۔ مثلاً صدق کا حسن اور کذب کا قبح اور نکاح کا حسن اور زنا کا قبح یہ سب غیر مسلموں کو بھی حاصل ہے۔ لہذا یہ ایمان مستقل نہیں ہے۔ مستقل ایمان صرف اصل اصول یعنی محمد رسول اللہ کی نبوت اور رسالت کی تصدیق ہے۔ جس نے ان کی تصدیق کی اس نے خدا کی تصدیق کی۔ تمام کتابوں کی تصدیق کی۔ تمام انبیاء علیہم السلام کی تصدیق کی۔ تمام احکام کے شرعی اور منزل من اللہ ہونے کی تصدیق کی۔ روز جزاء کی تصدیق کر لی۔ لیکن جس نے آپ کی تصدیق نہیں کی اور ان کی تصدیق کے علاوہ اللہ کی تصدیق کی نبوت اور انبیاء کی تصدیق کی، کتابوں کی تصدیق کی، روز جزا کی تصدیق کی۔ شرائع اور

حسن و قبح کی تصدیق کی اور یہ تصدیقات اجتماعی ہوں یا انفرادی ہر صورت میں کفر ہیں ایمان نہیں ہیں۔ یہ تصدیقات محمد رسول اللہؐ کی تصدیق کے ضمن میں ایمان ہوں گی اور علیحدہ مستقل طور پر بغیر تصدیق محمد رسول اللہؐ یہ سب کفر ہیں۔ میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں اور یہی بات حق ہے اب اگر تم کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من قال لا الہ الا اللہ قد دخل الجنۃ جس نے لا الہ الا اللہ کہا وہ جنت میں داخل ہو گیا اور داخلہ جنت کے لیے رسالت کی تصدیق کی قید نہیں لگائی صرف توحید کو ہی جنت کے داخلے کا ذریعہ قرار دیا اور جو چیز جنت کے داخلہ کا ذریعہ ہے وہ ایمان ہے تو توحید ایمان ہو گئی اور تم نے رسالت کو ایمان قرار دیا ہے اس کا کیا حل ہے۔

میں کہتا ہوں اس کا حل یہ ہے کہ جو شخص لا الہ الا اللہ نبی کے اس قول کو سن کر اور اس بشارت کو سن کر لا الہ الا اللہ کہے گا وہ پہلے نبی کی تصدیق تو کر چکا ہے۔ جب ہی تو نبی کی بات سن کر اسے ماننے گا اور اس پر عمل کرے گا۔ یعنی نبی پاکؐ نے کہا کہ جس نے لا الہ الا اللہ کہا وہ جنت میں داخل ہوا تو نبی کے کہنے سے توحید داخلہ کا سبب بنی۔ لہذا نبی کا کہنا پہلے مصدق ہو چکا اور نبیؐ نے بہت سے ذرائع اور اسباب نجات کے بیان کیے ہیں۔ ان سب کا اسباب اور ذرائع نجات ہونا نبیؐ کی تصدیق پر موقوف ہے اور بغیر نبیؐ کی تصدیق کے وہ سب اکارت اور بے کار ہیں۔ کیونکہ وہ سب ذرائع دیگر مذاہب میں اجتماعی یا انفرادی طریقہ پر موجود ہیں اور اس کے باوجود وہ سب کافر ہیں مومن نہیں ہیں۔ اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ اصل ایمان صرف نبیؐ ہی کی تصدیق ہے۔ اس نبیؐ کے کہنے سے توحید کو ماننا ہے۔ ان ہی کے کہنے سے تمام انبیاء کو ماننا ہے۔ تمام آسمانی کتابوں کو ماننا ہے۔ نبیؐ کے کہنے سے روز حشر کو ماننا ہے۔ شریعت کو ماننا ہے اعمال کے حسن و قبح کو ماننا ہے۔ لہذا ایمان بالرسالۃ ہی اصل اصول ایمان ہے۔ گویا

اس کے ساتھ سب ایمان میں اور اس کے بغیر کوئی بھی ایمان نہیں ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ بسم اللہ سے والناس تک کوئی مضمون بھی ایسا ہے جو غیر قرآنی عقائد میں اجتماعی یا انفرادی طور پر موجود نہ ہو یعنی قرآن پر جن لوگوں کو اعتقاد نہیں ہے ان لوگوں کے عقائد میں توحید، نبوت، کتاب، معاد، شرائع سب ہی تو موجود ہیں صرف بعض عبادات کے طور و طریقے میں کچھ اختلاف ہے ورنہ قریب قریب سب ہی چیزیں غیر قرآنی عقیدوں میں موجود ہیں۔ صرف ایک ہی عقیدہ قرآنی ایسا ہے جو قرآنی عقائد میں تو ہے اور غیر قرآنی عقیدہ میں موجود نہیں ہے وہ صرف یہی قضیہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ اصل اصول اسلام ایمان اصل اصول قرآن صرف محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور ان کی رسالت کی تصدیق ہی اصل اصول ایمان ہے غور کرو۔

اور ہم نے جو قرآنی عقیدے اور غیر قرآنی عقیدہ کے لفظ میں عقیدہ کی قید لگائی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ غیر قرآنی کتاب میں چونکہ یہ قضیہ محمد رسول اللہ موجود تھا لیکن ان اشقیا نے اپنے عقیدوں میں سے اس قضیہ کو نکال دیا تھا۔ قرآن نے اس قضیہ کو ظاہر کیا کہ یہ قضیہ تمہاری کتابوں میں موجود ہے اور بغیر اس قضیہ کے ایمان محال ہے لیکن تم نے اسی قضیہ کو جو اصل ایمان ہے اپنے اپنے عقیدہ سے نکال دیا۔ پس اس کے نکلتے ہی تمہارا عقیدہ بلا ایمان کے رہ گیا۔

لہٰذا جبکہ سارے عالم کی کتابوں میں یہی قضیہ ہے تو اعتقاد اور تصدیق اور ایمان سارے عالم کا اسی قضیہ پر ہونا چاہیئے۔ تب تو ایمان ہوگا۔ ورنہ کفر۔ غور کرو۔

یہاں یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیئے کہ ایمان ہمارے نزدیک اقرار باللسان ہی ہے اور اللہ تعالےٰ کے نزدیک تصدیق قلبی ہے۔ اس سے مشہور سوال کا حل بھی نکل آیا۔ اور وہ سوال

یہ ہے کہ تصدیق قلبی کے بعد فوراً انسان مرگیا اور کلمہ شہادت اس کے منہ سے نہیں نکلا یا قصداً تلفظ نہیں ہے ایسا شخص اگر مومن ہے تو یہ خلاف اجماع ہے اور اگر مومن نہیں ہے تو خلاف حدیث ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کے دل میں ذرہ برابر بھی ایمان ہے وہ آگ سے نکل جائے گا۔ حضرت امام غزالیؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ وہ مومن ہے اور اس کے مومن ہونے پر اجماع نہیں ہے

میں کہتا ہوں یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ کسی کے ایمان کا علم بغیر اقرار کے ہو نہیں سکتا تو پھر کس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ مومن ہے۔

نیز جس نے اقرار نہیں کیا اس کے مومن نہ ہونے پر اجماع ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ مومن نہیں ہے تو اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ پھر کس طرح آگ سے نکل سکتا ہے لہذا اس سوال کا حل وہی ہے جو اوپر میں نے بیان کیا کہ ایمان ہمارے نزدیک اقرار باللسان ہے اور اللہ کے نزدیک تصدیق قلبی ہے لہذا وہ مومن عند اللہ ہے اور غیر مومن عند الناس ہے اور اللہ تعالےٰ نے جو اقرار لسانی کو ایمان نہیں قرار دیا اس کے معنی بھی یہی ہیں کہ اللہ کے نزدیک وہ شخص مومن نہیں ہیں۔ یعنی منافقوں کی بابت کہا کہ وما ھم بمومنین (البقرۃ ع ۲) وہ مومن نہیں ہیں یعنی اللہ کے نزدیک مومن نہیں ہیں اور عالم ظاہر میں جو کوئی بھی اقرار لسانی کرے گا۔ ظاہر عالم میں وہ مومن کہلائے گا۔ غور کرو۔

سوال کیا جاتا ہے کہ علماء میں یہ شہرت ہے کہ ابوطالب نے دل سے تصدیق کی تھی۔ پھر کیوں ان کی تصدیق اللہ کے نزدیک معتبر نہیں ہوئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس وقت لاگ ڈانٹ تھی۔ لاگ ڈانٹ کے وقت اقرار معتبر ہے صرف تصدیق قلبی معتبر نہیں ہے۔

غیب | غیب مصدر ہے۔ اسم فاعل کے قائم مقام یعنی غائب پر وہ ایمان لاتے ہیں۔ یعنی حاسۃ سے غائب اشیاء پر ایمان لاتے ہیں جیسے اللہ کی ذات وصفات ملائکہ قیامت جنت دوزخ وغیرہ کہ یہ سب اشیاء حاسۃ سے غائب ہیں۔ جمہور نے یہی تفسیر غیب کی بیان کی ہے۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ یومنون بالغیب متقین کی صفت ہے یعنی متقین وہ لوگ ہیں جو غائبانہ بھی اللہ پر ایمان رکھتے ہیں۔ جس طرح سب کے سامنے وہ ایمان ظاہر کرتے ہیں منافقوں جیسے نہیں ہیں کہ سب کے سامنے تو ایمان ظاہر کرتے ہیں اور غائبانہ اپنے ہم نشینوں میں کہتے ہیں کہ ہم مذاق کرتے ہیں۔ متقی ایسے نہیں ہیں بلکہ وہ حاضر اور غائب ہر وقت اللہ پر ایمان رکھتے ہیں۔ یہ معنی ابومسلم اصفہانی نے بیان کئے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ فاسق بھی حاضر و غائب اللہ پر ایمان رکھتا ہے یعنی فاسق بھی منافق کی طرح منافق نہیں ہے۔ فاسق بھی غائبانہ اللہ پر ایمان رکھتا ہے اور کبھی اللہ اور رسول کی حمایت میں جان بھی دے دیتا ہے لہذا غائبانہ اللہ پر ایمان رکھنا صرف متقی کی مدح نہیں ہو سکتی بلکہ مخلص کی مدح ہے جو منافق نہیں ہے۔ اسی طرح جمہور کی تفسیر پر بھی متقی کی مدح ایمان بالغیب نہیں ہو سکتا کیونکہ غیر متقی مسلمان بھی غائبات یعنی اللہ کی ذات وصفات ونبوۃ وروز جزا حشر ونشر جنت دوزخ پر ایمان رکھتا ہے

پس جاننا چاہیئے کہ جمہور نے غیب سے اشیاء غائبہ مراد لی ہیں اور ابی مسلم اصفہانی نے غیب سے حالت غائبانہ مراد لی ہے۔ لیکن یہ دونوں مرادیں صحیح نہیں ہیں کیونکہ ہر مسلمان خواہ متقی ہو خواہ فاسق غائب اشیاء پر بھی ایمان رکھتا ہے اور غائبانہ حالت میں بھی ایمان رکھتا ہے

میں کہتا ہوں کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ یومنون بالغیب کما یومنون بالشہادت یعنی متقیوں کو غیب پر ایسا ایمان ہے جیسا ان کو شہادت پر ایمان ہے۔ جس طرح حسی چیزوں کا ان کو

یقین ہے۔ اسی طرح غیر حسی چیزوں کا ان کو یقین ہے جس طرح ان کو یقین ہے۔ یہ کہ سورج ایک دکھائی دیتا ہے دو نہیں۔ اسی طرح غیب کا یعنی اللہ کے ایک ہونے کا یقین ہے۔ جس طرح انہیں یقین ہے کہ بارش کی رحمت اللہ نازل کر رہا ہے اسی طرح انہیں یقین ہے کہ نبوت کی رحمت اللہ نے نازل کی۔ جس طرح انہیں یقین ہے کہ زمین، آسمان، سورج، چاند یہ سب اللہ کے افعال ہیں اسی طرح انہیں یقین ہے کہ معجزہ اللہ ہی کا فعل ہے جس طرح ان کو یقین ہے کہ انسان کائنات کی نوع ہے۔ اسی طرح ان کو یقین ہے کہ ملائکہ بھی کائنات کی ایک نوع ہے جس طرح وہ مشاہدہ کر رہے ہیں کہ انسان ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے بالکل اسی طرح انہیں یقین ہے کہ انسان زمین کے پیٹ سے روز جزا پیدا ہوگا جس طرح انہیں یقین ہے کہ زہر کھانے سے ہلاکت لازمی ہے اسی طرح انہیں یقین ہے کہ کفر و شرک و معاصی و بدعت سے ہلاکت لازمی ہے

مطلب یہ ہے کہ متقی غائب اشیاء کو اسی طرح مانتا ہے جس طرح حاضر اشیاء کو مانتا ہے۔ اور غیر متقی کا علم بالغیب علم بالشہادت کی مثل نہیں ہوتا۔ کیونکہ فاسق گرم توے پر ہاتھ نہیں رکھتا لیکن حرام شے پر ہاتھ رکھتا ہے۔ حرام شے پر ہاتھ رکھنے کی مضرت کا علم فاسق کو ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ اس کو حار اور گرم شے پر ہاتھ رکھنے کی مضرت کا علم ہوتا ہے اور اگر دونوں جگہ یکساں علم ہوتا تو جس طرح حسی مضرت اور حاضر مضرت سے بچتا ہے اسی طرح غیر حسی اور غائب مضرت سے بچتا اور یہ متقی کی صفت ہے کہ جس طرح حاضر مضرت سے بچتا ہے اسی طرح غائب مضرت سے بچتا ہے۔ بلکہ بسا اوقات غائب مضرت سے بچنے میں اگر حاضر مضرت اختیار کرنے کی نوبت آجائے تو حاضر مضرت اختیار کر لیتا ہے اور غائب سے بچتا ہے۔ یہ ہے مدح متقی کی جو میں نے بیان کی ہے۔ بعض شیعہ نے کہا ہے کہ غیب سے

مراد مہدی منتظر ہے اور یہ لوگ اتنا نہ سمجھے کہ منکر غیب کافر ہے۔ اور منکر علی کرم اللہ وجہہ کافر نہیں ہے۔ تو منکر مہدی بدرجہ اولیٰ کافر نہیں ہے یعنی کافر کا منکر غیب کے لیے ثبوت ہے اور منکر مہدی سے نفی ہے تو منکر غیب منکر مہدی نہیں ہے۔ تو غیب مہدی نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ غیب ایمان لانے کے قابل ہے اور کوئی انسان غیر نبی ایمان لانے کے قابل نہیں ہے۔ لہذا غیب کوئی انسان غیر نبی نہیں ہے اور مہدی انسان غیر نبی ہے لہذا غیب مہدی نہیں ہے۔

ابومسلم نے کہا ہے کہ غیب سے اشیاء غائبہ مراد نہیں ہے کیونکہ والذین یومنون سے یوقنون تک میں ایمان باشیاء غائبہ ہے۔ اگر یومنون بالغیب سے بھی اشیاء غائبہ مراد ہوں گی تو معطوف اور معطوف علیہ ایک ہی چیز ہو جائے گی اور معطوف معطوف علیہ کا ایک ہونا صحیح نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معطوف میں اجمال ہے۔ معطوف الیہ میں تفصیل ہے ایک نہیں ہے۔

ابومسلم نے یہ بھی کہا ہے کہ ایمان بالغیب علم بالغیب ہے اور علم بالغیب بجز خدا کے کسی کو حاصل نہیں ہے لہذا ایمان بالغیب سے ایمان باشیاء غائبہ مراد نہیں ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری آیت میں تو لازمی طور پر ایمان باشیاء غائبہ ہے تو لازمی طور پر دوسری آیت میں بھی ایمان بالغیب سے علم بالغیب لازم آیا اور جو انھوں نے یہاں اعتراض کیا وہ ہی وہاں بھی اعتراض لازم آیا اور نیز ہم نہیں تسلیم کرتے کہ ایمان بالغیب مشاہدہ بالغیب ہے یعنی غیب پر ایمان لانا غیب کا مشاہدہ کرنا ہے کیونکہ جیسے دھواں دیکھ کر آگ کا یقین ہوتا ہے۔ اگرچہ آگ غائب ہو لیکن دھوئیں سے آگ

کو ماننا پڑتا ہے اسی طرح اثر سے مؤثر کو ماننا علم غیب نہیں کہلاتا بلکہ ایمان بالغیب کہلاتا ہے۔

لہذا ایمان بالغیب علم بالغیب نہیں ہے نیز اللہ تعالٰی کا عالم الغیب ہونا اس بات کی دلالت نہیں کرتا کہ وہ دوسرے کو غیب پر مطلع بھی نہیں کرتا بلکہ فرمایا ماکان اللہ لیطلعکم علی الغیب ولکن اللہ یجتبی من رسلہ من یشاء (ال عمران - ۱۷۹) اللہ تعالٰی غیب کی تمھیں اطلاع نہیں کرتا لیکن اپنے رسولوں میں سے جسے چاہتا ہے اطلاع غیب کے لئے چن لیتا ہے۔ لا یظہر علی غیبہ احداً الا من ارتضیٰ من رسول (جن - ۲۶) کسی کو اپنے غیب پر مطلع نہیں کرتا اور کسی پر اظہار نہیں کرتا۔ بجز رسول مجتبیٰ کے

ابو مسلم نے یہ بھی کہا ہے کہ غیب اس کو کہتے ہیں کہ جس کا حضور ممکن ہو لہذا اللہ تعالٰی کی ذات وصفات کا چونکہ حضور ممکن نہیں ہے اس لئے ہر ایمان بالغیب سے ایمان بذات اللہ وصفات اللہ مراد نہیں ہو سکتا۔ اور جب ایمان بالغیب سے ایمان باللہ مراد نہیں رہا صرف ایمان بالاخرۃ مراد رہا تو جو ایمان کا رکن اعلیٰ ہے جب وہی مراد نہیں ہوا تو آیت سے وہ معنی مراد نہیں ہو سکتے جن سے ایمان کا رکن اعظم خارج ہو۔ لہذا ایمان بالغیب سے ایمان بالغائبات مراد نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ غیب کے یہ معنی بتانا کہ حضور ممکن ہو غلط ہے اس لیے کہ جنود رب (اللہ کے لشکر) قطعاً غائب ہیں اور باوجود غائب ہونے کے ان کا حضور نا ممکن ہے وما یعلم جنود ربک الا ھو (مدثر - ۳۱) تیرے رب کے لشکروں کو بجز اس کے کوئی نہیں جانتا کیونکہ جنود رب لا متناہی ہیں اور لا متناہی کا حضور محال ہے۔

لہذا یہ کہنا کہ غیب اس کو کہتے ہیں کہ جس کا حضور ممکن ہو۔ صحیح نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ غیب اور غائب اس کو کہتے ہیں کہ جس کا حضور ممکن ہو اور الو مسلم آخرۃ کو غائب تسلیم کرتا ہے بالکل اسی طرح ملائکہ کا حضور بھی ممکن ہے جس طرح آخرۃ کا حضور ممکن ہے اور اللہ تعالےٰ کا حضور بھی ممکن ہے اور جنت و دوزخ کا حضور بھی آخرۃ کی طرح ممکن ہے آخرۃ کو غائب ماننا اور ان اشیاء کو غائب نہ ماننا یہ ان کا عجیب عقیدہ ہے بلکہ حق یہ ہے کہ غائب اس کو کہتے ہیں جو حاسہ سے غائب ہو تو جو اشیاء اس جہان میں حاسہ سے محسوس نہیں ہوتیں ان کو غائب اور غیب کہا جاتا ہے خواہ اللہ تعالےٰ کی ذات و صفات ہوں خواہ قیامت اور مابعد قیامت خواہ ملائکہ خواہ عرش و کرسی ہوں خواہ حیات شہید ہو کہ یہ تمام اشیاء حاسہ سے معلوم نہیں ہوتیں۔ صرف نبی سے سنی گئی ہیں اور یہ بات بھی معلوم ہونی چاہیئے کہ ہر غائب پر ایمان رکھنا ضروری نہیں ہے بلکہ جس غائب پر ایمان رکھنے کے لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اس غائب پر ایمان رکھنا ضروری ہے۔

<u>ولقیمون الصّلوٰۃ</u> اقامت الصلوٰۃ کی مفسرین نے تفسیر مداومت الصلوٰۃ کی ہے یعنی وہ ہمیشہ نماز پڑھتے ہیں۔ اقامت الصلوٰۃ کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ نماز کے رکنوں کو ٹھیک ٹھیک ادا کرنا اور نماز کے فرائض اور سنتوں اور آداب کو خلل سے محفوظ رکھنا تیسری تفسیر نماز کو ادا کرنے کے لیے تمام چیزوں سے فارغ ہونا اور ادا کرنے میں سستی اور کاہلی کا نہ ہونا۔ چوتھی تفسیر نماز کا قائم کرنا نماز کے ادا کرنے کو کہتے ہیں۔ حاصل جمع یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ نماز کا قائم کرنا یا مداومت ہے یا ارکان نماز کو ٹھیک اور درست کرنا ہے یا ادا کرنے کے لیے تمام اشیاء سے فارغ ہونا ہے یا نماز ادا کرنا ہے اور صلوٰۃ کے معنی

دعا کے ہیں۔ نماز تکبیر تحریمہ سے شروع ہو کر سلام پر ختم ہو جاتی ہے۔ چونکہ یہ افعال مخصوصہ دعا پر مشتمل ہوتے ہیں اس لئے ان افعال مخصوصہ کو صلوٰۃ کے لفظ سے تعبیر کیا گیا۔

ومما رزقنٰھم ینفقون | جو رزق ہم نے ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔ رزق کے معنی بعض علماء کرام نے یہ بیان کئے ہیں کہ یہ جو چیز کھائی جاتی ہے یا استعمال کی جاتی ہے وہ رزق کہلاتی ہے اس تعبیر پر بعض نے اعتراض کیا کہ جو چیز کھائی گئی وہ کیونکر خرچ کی جا سکتی ہے ؟۔

میں کہتا ہوں کہ جو چیز کھائی جا سکے یا استعمال کی جا سکے وہ خرچ کی جا سکتی ہے۔ یعنی یوں نہ کہا جائے کہ کھائی گئی یا استعمال کی گئی بلکہ یوں کہا جائے کہ کھائی جا سکے یا استعمال کی جا سکے وہ رزق ہے تو اب اعتراض نہیں رہتا اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ رزق کے معنی ملک کے ہیں یہ معنی بھی صحیح نہیں ہیں یعنی چوپائے کے لئے رزق ہے اور ملک نہیں ہے نابالغ بچوں کے لئے بھی رزق ہے اور ملک نہیں اور نیز یہ دعا مانگی جاتی ہے کہ اللھم ارزقنا ولداً صالحاً و زوجۃً صالحۃً ۔ اے اللہ نیک بچہ یا نیک بیوی ہمارا رزق ہو حالانکہ نیک بچہ یا نیک بیوی ملک نہیں ہے اور بعض مفسرین نے فرمایا ہے کہ رزق حصّہ کو کہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ولد اور زوجہ بھی رزق ہے اور رزق حصّہ ہے اور حصّہ قابل خرچ ہے تو چاہیئے کہ ولد اور زوجہ بھی خرچ کی جا سکے یعنی اگر رزق کے معنی حصّہ کے ہوں گے اور رزق قابل خرچ ہے اور زوجہ اور ولد بھی رزق ہے تو چاہیئے کہ یہ بھی قابل خرچ ہوں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ رزق سے مراد ضرورت اور حاجت پوری کرنے کی چیز ہے یعنی جو چیزیں ضرورت اور حاجت کو پورا کرنے کی ہم نے ان کو دی ہیں۔ یعنی ذرائع معاش یا ذرائع بقا اس میں سے وہ خرچ کرتے ہیں۔ لہٰذا تمام اشیاء رزق میں داخل ہیں۔ خواہ نقد ہوں خواہ

اجناس ہوں۔ خواہ بیوی بچے ہوں اور اس وقت بیوی بچہ کے خرچ کا سوال ہی پیدا نہیں
ہوتا کیونکہ یہ نہیں فرمایا کہ جو رزق ہم نے دیا ہے اس کو خرچ کرتے ہیں بلکہ اس میں سے خرچ
کرتے ہیں۔ لہٰذا جتنی چیزیں بھی دی ہیں ان میں سے بعض خرچ کرتے ہیں۔ جیسے مال اجناس
نہ یہ کہ کل خرچ کرتے ہیں۔ تاکہ بیوی بچہ کا خرچ کرنا لازم آئے۔

اب یہاں یہ بات سمجھنی چاہیے کہ حرام شے شرعًا رزق کہلائی جا سکتی ہے یا نہیں۔
اس مسئلہ میں اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف ہے۔ اہل سنت کے نزدیک حرام شے
بھی رزق ہے اور اس پر ان کی دلیل یہ آیت ہے وَمَا مِن دَابَّةٍ فی الارض الا علی اللہ
رزقھا (انعام ـ ۳۷) زمین میں کوئی چوپایہ ایسا نہیں ہے کہ جس کا رزق اللہ تعالٰے
نے نہ اتارا ہو حالانکہ بعض انسان ساری عمر ہی حرام کی کمائی کھاتے ہیں اور اس حرام کی کمائی
کو اللہ تعالٰے نے رزق فرمایا ہے اور معتزلہ نے کہا کہ ومما رزقناھم ینفقون میں متقی
کی مدح ہے ہمارے دیئے ہوئے رزق میں سے وہ خرچ کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ متقیوں
کی مدح ہے اور حرام میں سے خرچ کرنا ممنوع ہے لہٰذا رزق حلال ہی پر بولا گیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ حرام و حلال تو انسان کے فعل کی صفات ہیں اور رزق انسان کے فعل
کی صفت نہیں ہے لہٰذا رزق نہ حلال ہے نہ حرام بے شک رزق کا استعمال جو بے شک
انسان کا فعل ہے اس کی صفت حلال یا حرام ہو سکتی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ بکرا بغیر
تسمیہ کے حرام ہے اور سؤر بحالت مخمصہ حلال ہے۔ اس سے ظاہر ہو گیا کہ حلت و حرمت ذات
میں نہیں ہے بلکہ فعل اور حالت کے اعتبار سے ہے اور حرمت علیکم المیتۃ (نحل ۱۱۵)
میں حذف مضاف ہے یعنی حرم علیکم اکل المیتۃ حاصل یہ ہے کہ حلت و حرمت حکم شرعی ہے
اور حکم شرعی مکلّف کے فعل کا خاصہ ہے اب رہی یہ بات کہ رزق نجس یا طاہر ہو سکتا ہے۔ تو

بے شک رزق نجس بھی ہے اور طاہر بھی جیسے کیڑے مکوڑے سُور وغیرہ نجس ہیں اور حیوانات کی غذائیں ہیں۔

لہذا معتزلہ نے جو یہ کہا ہے کہ حرم علیکم کل المیتۃ میں متقی کی مدح ہے یعنی رزق کو خرچ کرنے میں متقی کی مدح ہے اور حرام کو خرچ کرنے میں مدح نہیں ہے اور اس سے یہ نتیجہ انہوں نے نکالا کہ رزق حرام نہیں ہے بلکہ رزق حلال ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ نتیجہ نکلتا ہی نہیں۔ یعنی رزق کی حلت اور عدم حرمت کا نتیجہ نہیں نکلتا بلکہ اس سے تو خرچ کرنے کی مدح ثابت ہوتی ہے۔ ان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ رزق کا خرچ کرنا ممدوح ہے اور حرام کا خرچ کرنا ممدوح نہیں ہے لہذا رزق بطور نتیجہ حرام نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں یہ نتیجہ نہیں نکلتا ہے کہ رزق کا خرچ کرنا حرام کا خرچ کرنا نہیں ہے کیونکہ حد اوسط تو ممدوح ہے اس کے علاوہ پہلا مقدمہ یعنی رزق کا خرچ کرنا ممدوح ہے۔ یہ صحیح ہے اور دوسرا مقدمہ یعنی حرام کا خرچ کرنا ممدوح نہیں ہے۔ یہ بے معنی مقدمہ ہے کیونکہ حرام تو انسان کے فعل کی صفت ہے اور مال اور مال سے حاصل شدہ اشیاء انسان کے فعل کی صفت نہیں ہے

حاصل یہ ہے کہ مدح رزق کے خرچ کرنے کی ہے۔ رزق کی نہیں ہے اور اہل سنت نے جو یہ کہا ہے کہ اللہ تعالٰی نے ہر دابۃ کے لئے رزق ثابت کیا ہے۔ حالانکہ بعض دابّوں کا رزق حرام ہے سو یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ رزق حرام نہیں ہے بلکہ رزق کا استعمال بعض انسانوں کے لئے حرام ہے نہ کہ رزق حرام ہے غور کرو۔

معتزلہ کی طرف سے اب اگر تم یہ کہو کہ رزق کا خرچ کرنا ممدوح ہے اور حلال کا خرچ کرنا ممدوح ہے۔ یعنی ممدوح جس طرح خرچ رزق ہے اسی طرح خرچ حلال ہے۔ لہذا رزق حلال

ہے میں کہوں گا کہ یہ استدلال شکل ثانی پر مرتب ہے اور شکل ثانی میں اختلاف کیف شرط ہے
یعنی ایک مقدمہ موجبہ ہو تو دوسرا سالبہ ہو شکل ثانی کا نتیجہ موجبہ نہیں ہو سکتا حاصل یہ ہے
کہ اگر دو چیزوں کے لئے کوئی تیسری چیز ثابت ہو تو اس کو یہ لازم نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے
ایک دوسرے کے لئے ثابت ہو۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ حرارت اور روشنی آگ اور سورج دونوں
کے لئے ثابت ہے مگر نہ سورج آگ ہے نہ آگ سورج لہذا انفاق کے معنی مال کا ہاتھ سے نکالنا
ہے اور اس انفاق میں واجب اور مندوب دونوں داخل ہیں۔ انفاق واجب جیسے زکوٰۃ
اور جن کا نفقہ واجب ہے ان پر خرچ کرنا اور جیسے جہاد میں خرچ کرنا اور انفاق مندوب عام
صدقہ ہے حاصل یہ ہے کہ متقی وہ لوگ ہیں جو روح اور بدن کی اصلاح ایمان بالغیب اور
عبادات بدنی سے کرتے ہیں اور نظام عالم کی اصلاح معاملات کی درستی سے کرتے ہیں۔

والذین یومنون بما انزل الیک وما انزل من قبلک وبالآخرۃ ھم یوقنون۔

اور جو لوگ ایمان لاتے ہیں اس شے پر جو تجھ پر نازل ہوئی اور اس شے پر جو تجھ سے پہلے نازل
ہوئی اور انہیں آخرۃ کا بھی یقین ہے اللہ تعالے کا قول الذین یومنون بالغیب وہ لوگ جو
غیب پر ایمان لاتے ہیں۔

یہ قول عام تھا یعنی جو لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے خواہ وہ اس سے قبل حضرت
موسیٰ و عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لاتے ہوں یا نہ لائے ہوں۔ یہ سب کو شامل ہے اس کے بعد
اللہ تعالے نے خاص طور پر فرمایا کہ جو تجھ پر اور تجھ سے پہلے انبیاء پر ایمان لائے۔ یعنی جو یہودی
اور عیسائی پہلے حضرت موسیٰ و حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لائے تھے پھر خاتم النبیینؐ پر ایمان
لائے۔ یہ اس لئے فرمایا کہ ان کا اعزاز ہو جائے۔

نازل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جبرئیل علیہ السلام نے اللہ کا کلام آسمان میں سنا اور پھر

وہ سن کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئے۔ یا اللہ تعالےٰ نے لوح محفوظ میں اپنی کتاب کو لکھ دیا اور باذن الٰہی جبریل علیہ السلام نے لوح محفوظ سے پڑھ کر اور یاد کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تشریف لائے یہاں یہ بات سمجھنی چاہیئے کہ یہ ایمان واجب ہے کیونکہ فلاح اور کامیابی کو اس ایمان پر مرتب کیا ہے۔ اولئک ھم المفلحون یہی لوگ کامیاب ہیں۔ یعنی جن کو تجھ پر تمام کتب سماوی پر اور آخرۃ پر ایمان و یقین ہے وہی کامیاب ہیں اور جنہیں یہ ایمان حاصل نہیں ہے وہ ہی ناکام ہیں اس سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ عمل ایمان میں داخل نہیں ہے کیونکہ فلاح کو ایمان پر مرتب کیا ہے۔ غور کرو اور آخرۃ سے دار آخرۃ مراد ہے یعنی آخرۃ دار کی صفت ہے یعنی پچھلا گھر پچھلا گھر اس لئے کہتے ہیں کہ دنیا سے پیچھے ہے

ــــ یقین کی تعریف مفسرین کرام نے یہ کی ہے کہ جو علم شک کے بعد ہو اور جو علم شک کے بعد نہیں ہوتا وہ یقین نہیں کہلاتا۔ مثلاً شروع ہی سے آدمی کو اپنے وجود کا علم ہوتا ہے اور شروع ہی سے یہ علم ہوتا ہے کہ اوپر آسمان ہے شک کے بعد یہ علم نہیں ہوتا اس لئے یہ نہیں کہا جاتا کہ مجھے یقین ہے اپنے وجود کا اور مجھے یقین ہے کہ آسمان اوپر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ انبیاء کو کسی وقت بھی شک نہیں ہوتا اور انبیاء کا علم شک کے بعد نہیں ہوتا اور تم نے یقین کی یہ تعریف کی کہ جو علم شک کے بعد ہو وہ یقین ہے۔ تو چاہیئے کہ انبیاء کو یقین نہ ہو حالانکہ انبیاء کو یقین ہوتا ہے جیسا کہ فرمایا

وکذالک نری ابراھیم ملکوت السمٰوٰت والارض ولیکون من الموقنین (انعام - ۷۶)

اور اسی طرح ابراہیم کو ہم کائنات سماوی اور ارضی کا مشاہدہ کراتے ہیں تاکہ وہ یقین کرنے والوں میں سے ہو جائے۔ بلکہ حق یہ ہے کہ یقین وہ یکطرفہ اعتقاد ہے جو واقعہ کے مطابق ہو اور ناممکن الزوال ہو۔ جاننا چاہیئے کہ آخرۃ کے یقین کی اللہ تعالےٰ نے مدح فرمائی ہے اور آخرۃ سے مراد آخرۃ مع حساب و کتاب و میزان اور جنت و دوزخ وغیرہ سب کا یقین

مراد ہے۔؟

نکتہ:۔ امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہے یعنی یہ لازمی چیز نہیں ہے کہ جو شے ممکن ہو وہ واقع بھی ہو ورنہ تمام ممکنات واقعات ہو جائیں گے اور ممکنات چونکہ لامحدود ہیں تو واقعات بھی لامحدود ہو جائیں گے۔ حالانکہ واقعات محدود ہیں کیونکہ واقعات معدود ہیں اور معدود محدود ہیں جیسا کہ ارشاد فرمایا۔ واحصیٰ کل شئی عددا (جن ۲۸) ہر شے کو عدد سے گھیر لیا ہے۔ یعنی تمام اشیاء معدود ہیں اور معدود محدود ہیں لہذا ثابت ہو گیا کہ ممکن کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ واقع بھی ہو۔ لہذا جو ایمان ممکن الزوال ہے یعنی جس کے زوال کا امکان ہے اور امکان کو وقوع لازم نہیں ہے تو ل محالہ دوران امکان میں اگر وقوع زوال نہیں ہوا تو وہ ممکن الزوال بمنزلہ ناممکن الزوال ہے۔ لہذا ایمان تقلیدی بمنزلہ ایمان یقینی کے ہے۔ لہذا جو لوگ ماں باپ سے سن کر استاد سے سن کر ایمان لاتے ہیں وہ سب کے سب مفلحین میں سے ہیں کیونکہ اللہ کی ذات وصفات و نبوات میں غور کرنے والوں کی تعداد بہت ہی کم ہوتی ہے۔ زیادہ تعداد انہیں لوگوں کی ہوتی ہے جو بے دلیل کے ایمان لاتے ہیں اور میں نے دیکھا ہے کہ بہت سے لوگ جو بے دلیل کے ایمان لائے ہیں ان کا ایمان دلیل سے ایمان لانے والوں سے قوی تر ہوتا ہے لہذا متکلمین کا یہ کہنا کہ دلیل سے ایمان لانا معتبر ہے یہ صحیح نہیں ہے جیسا کہ عنقریب ہم بیان کریں گے۔ اس مقام پر اللہ تعالےٰ نے یقین کرنے والوں کی مدح کی ہے اور ایک روایت میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بڑا تعجب ہے اس شخص پر جو اللہ کے بارے میں شک کرے اور وہ اللہ تعالےٰ کی خلق کو دیکھتا ہے اور تعجب ہے اس شخص پر جو پہلی زندگی کو پہچانتے ہوئے دوسری زندگی کا انکار کرے اور تعجب ہے اس شخص پر جو بعث وحشر کا انکار کرے اور ہر دن رات

میں مرے اور جیے یعنی سوئے اور جاگے اور تعجب ہے اس شخص پر جو جنت اور جنت کی نعمتوں پر ایمان رکھتا ہو۔ پھر دار غرور کے لئے کوشاں ہو اور تعجب ہے منکر فخر کرنے والے پر جو یہ جانتا ہے کہ اس کا اول گندہ نطفہ ہے اور اس کا آخر مردار ہے۔

اولئک علی ھدی من ربھم واولئک ھم المفلحون

یہی لوگ اپنے رب کی ہدایت پر ہیں اور یہی کامیاب ہیں۔

فرقہ وعیدیہ :۔ یعنی جو لوگ کہتے ہیں کہ جن گناہوں پر عذاب کی وعید ہے وہ ناقابل عفو ہیں۔ انہوں نے اس آیت سے اپنے عقیدہ پر استدلال کیا ہے یعنی یہ کہتے ہیں کہ اولئک ھم المفلحون کے یہ معنی ہیں کہ فلاح اور کامیابی صرف انہیں کے لیئے ہے۔ جو غائب چیزوں پر ایمان لائے اور نماز پڑھی اور زکوٰۃ دی۔ کیونکہ ہم کا صیغہ حصر کے لئے ہے یعنی فلاح منحصر ہے۔ صرف ان لوگوں میں جن میں ایمان بالغیب ہے اور اقامت صلوٰۃ ہے اور انفاق رزق ہے تو جو نماز نہیں پڑھتے اور زکوٰۃ نہیں دیتے ان کے لئے فلاح نہیں ہے اور وہ قطعی عذاب میں مبتلا ہوں گے۔ اس کا جواب اہل سنت نے یہ دیا ہے کہ اولئک ھم المفلحون کے یہ معنی ہیں کہ کامل فلاح صرف انہیں کے لیئے ہے جن میں ایمان اور نماز اور زکوٰۃ کی صفات ہیں اور مرتکب گناہ کبیرہ کے لیے کامل فلاح نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ جب تم نے یہ تسلیم کر لیا کہ مرتکب کبیرہ کے لیئے کامل فلاح نہیں ہے یعنی ناقص فلاح ہے تو اس کے تو یہ معنی ہیں کہ کبیرہ گناہ معاف نہیں ہو سکتا۔ تو تم نے تو وعیدیہ کے مذہب کو قبول کر لیا اور حق جواب یہ ہے کہ علت فلاح ایمان اور نماز زکوٰۃ نہیں ہے بلکہ علت فلاح صرف اللہ تعالےٰ کا فضل وکرم ہے یہ متقی جو ان تینوں صفتوں سے موصوف ہیں۔ یہ بھی اسی کے فضل وکرم سے فلاح پائیں گے جیسا کہ ارشاد فرمایا کلا نمد ھؤلاء وھؤلاء

من عطاء ربك (بنی اسرائیل ۲۰) تیرے رب کے فضل و کرم سے ہم ان کی اور ان کی دونوں کی مدد کرتے ہیں اور یہاں جو حصر کا لفظ ہے وہ باسباب ظاہر ہے۔ یعنی ظاہری اسباب کی رو سے یہی مستحق فلاح ہیں اور وعیدیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ جب وصف پر حکم مرتب ہو تو وہ وصف اس حکم کی علت ہوتا ہے تو ان اوصاف ثلاثہ پر فلاح کو مرتب کیا ہے لہذا یہ تینوں وصف فلاح کی علت ہیں جس نے ایک بھی وصف کو توڑا وہ مستحق فلاح نہ رہا اور مستوجب عذاب ہوگیا اس کا جواب بھی یہی ہے کہ یہ علت ظاہری ہے حقیقی علت فلاح صرف رحم و کرم اور عفو باری تعالےٰ ہے۔ جب کہ ارشاد فرمایا جنت کی تعریف میں اعدت للذین آمنو باللہ ورسولہ (حدید ۲۱) ان کے لئے تیار کی گئی ہے جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے ہیں۔ مرجیہ یعنی وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ کسی گناہ پر عذاب نہیں ہوگا۔ وہ کہتے ہیں کہ اولئك هم المفلحون (البقرہ ۵) کے یہ معنی ہیں جو ایمان بالغیب رکھتے ہیں اور نماز و زکوٰۃ ادا کرتے ہیں یہی لوگ فلاح کے مستحق ہیں خواہ یہ زنا کریں شراب پئیں اور خواہ کیسے ہی گناہ کرتے پھریں۔ میں کہتا ہوں کہ جس طرح زنا گناہ ہے اسی طرح ترک نماز بھی گناہ ہے تو چاہیئے کہ ترک نماز پر بھی یہ فلاح کے مستحق ہوں یعنی معصیت جس طرح فعل منہی عنہ ہے۔ اسی طرح ترک مامور بہ ہے۔ غور کرو۔ اور اس کا جواب اہل سنت نے یہ دیا ہے کہ تقویٰ میں گناہ سے پرہیز شامل ہے اس لئے گناہ سے بچتے ہوئے اگر یہ تینوں صفتیں ہوں گی تب وہ فلاح کے مستحق ہوں گے۔

میں کہتا ہوں کہ اس جواب سے یہ لازم آتا ہے کہ گناہ کا عذاب ضروری ہے کیونکہ اس جواب کے مطابق فلاح تقویٰ پر موقوف ہوگئی یعنی گناہ سے نہ بچنے پر اور گناہ کے ارتکاب پر لازمی طور پر فلاح مفقود ہوگئی اور لازمی عذاب ہوگیا اور یہ تمہارے عقیدہ کے خلاف اور وعیدیہ یعنی معتزلہ اور خوارج کے عقیدے کے مطابق ہوگیا۔ بلکہ حق یہ ہے کہ جب

نہ عذاب واجب کرتی ہے نہ ترک عذاب واجب کرتی ہے جیساکہ یہ دونوں فرقے وعیدیہ اور مرجیہ کہتے ہیں بلکہ وہ (خدا تعالےٰ) جسے چاہتا ہے معاف کر دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے وہ عذاب کر دیتا ہے اور نیک وبد اعمال ظاہری سبب فلاح و عذاب ہیں حقیقی سبب ان کی مشیت ہے۔ جاننا چاہیئے کہ ہر فریق نے اپنے اپنے مطلب کی آیات چھانٹ لی ہیں حالانکہ دونوں کلام اللہ ہیں اور دونوں حق ہیں اللہ تعالےٰ نے فرمایا ویغفر ما دون ذالک لمن یشاء (نساء-۴۸) ماسوائے شرک جس کو چاہے گا بخش دے گا۔ یہ آیت عفو کبیرہ کے لئے بالکل واضح ہے

ان الذین کفروا سواء علیہم ءانذرتہم ام لم تنذرھم لا یومنون (البقرہ-۶)
بے شک جن لوگوں نے کفر کیا انھیں تیرا ڈرانا اور نہ ڈرانا دونوں برابر ہیں وہ ایمان نہیں لائیں گے جاننا چاہیئے کہ کفر کے معنی میں بھی وہی اختلافات ہیں جو ایمان کے معنی میں تھے جس کی تفصیل اوپر گذری بس میرے نزدیک صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کا نام کفر ہے یعنی جس نے رسالت کا اور جس نے توحید کا انکار کیا اس نے نبی کی تکذیب کی۔ اسی طرح جس نے قیامت کا انکار کیا اس نے نبی کی تکذیب کی جس نے ملائکہ اور کتب اور رسالتِ انبیاء کا انکار کیا اس نے نبی کی تکذیب کی الغرض جس قدر بھی کفر کے شعبے ہیں ان سب کو تکذیب نبی لازم ہے اور چونکہ ایمان تصدیق نبی کا نام ہے اس لئے کفر بھی تکذیب نبی کا نام ہے لہذا ہر وہ شئے کہ جس سے نبی کی تکذیب نہ ہو وہ کفر نہیں ہے۔ صراحتاً نبی کی تکذیب یا ضمنا نبی کی تکذیب ہر صورت میں نبی کی تکذیب کفر ہے اور یہی بات صحیح ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا فلا وربک لا یومنون حتیٰ یحکموک فیما شجر بینہم (نساء-۶۵) قسم ہے تیرے پروردگار کی یہ مومن ہی نہیں ہوں گے جب تک تجھے اپنے تمام معاملات میں حکم نہ بنالیں گے لہذا توحید اور رسالت رسل اور کتب اور ملائکہ اور روز جزا وغیرہ ان سب چیزوں

پر تجھے نہ حکم بنائیں۔ اس وقت تک یہ مومن نہیں ہیں بلکہ کافر ہیں۔ لہذا کفر صرف عدم تحکیم نبی اور عدم تصدیق نبی کا نام ہے۔

سوال :۔ توحید کا انکار کفر ہے یا نہیں ؟ جواب ۔ کفر ہے۔
اس لئے کہ اس میں نبی کی تکذیب ہوتی ہے کیونکہ نبی نے توحید ہی کی تو تعلیم دی ہے اسی طرح روز جزا کا انکار بھی کفر ہے کیونکہ اس میں بھی نبی کی تکذیب ہوتی ہے۔ الغرض خلاصہ یہ ہے کہ تنہا اللہ کا اقرار ایمان نہیں ہے جب تک کہ رسول کا اقرار نہ ہو اور اللہ کے اقرار کو رسول کا اقرار لازم نہیں ہے بلکہ رسول کی تصدیق کو جملہ عقائد اور شرائع کی تصدیق لازم ہے لہذا رسول پر ایمان لانا کل عقائد اور شرائع پر ایمان لانا ہے اور رسول کی تصدیق تمام عقائد اور شرائع کی تصدیق کرنا ہے۔ اسی طرح رسول کی تکذیب خواہ اول دہلہ میں ہو یا ایسے عقیدہ کی تکذیب ہو کہ جس کی تکذیب سے رسول کی تکذیب ہوری ہو ہر صورت میں رسول کی تکذیب کفر ہے۔ کسی عقیدہ کی تکذیب کفر نہیں ہے جب تک وہ رسول کی تکذیب کو مستلزم نہ ہو اس مقام پر یہ بات سمجھ لینی چاہیئے کہ معتزلہ نے کہا ہے کہ ان الذین کفروا میں اللہ تعالے نے ماضی کے صیغہ کے ساتھ ان کے کفر کی خبر دی ہے اور قرآن شریف میں متعدد جگہ اللہ تعالےٰ نے ماضی سے خبر دی ہے اور یہ خبر جب ہی سچی ہو سکتی ہے کہ جب یہ خبر موخر ہو اور جس چیز سے خبر دی ہے وہ مقدم ہو اور خبر کا یعنی اللہ کے کلام کا مؤخر ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالےٰ کا کلام حادث ہے قدیم اور ازلی نہیں ہے اور قائلین قدم قرآن یعنی اہل سنت نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اللہ تعالےٰ کو ازل میں یہ علم تھا کہ وہ عنقریب عالم پیدا کرے گا۔ جب عالم کو پیدا کر دیا تو اس وقت وہ علم جو ازل میں تھا وہ پیدا ہونے کے بعد کے علم سے بدل گیا یعنی جو علم الہی ازل میں عالم کے ساتھ متعلق تھا اور

وہ یہ کہ عنقریب عالم پیدا ہوگا اور عالم پیدا ہونے کے بعد کے علم سے بدل گیا اور اب یہ علم ہے کہ عالم پیدا ہوگیا یعنی "ہوگا" کا علم "ہوگیا" کے علم سے بدل گیا تو اس تبدیلی کے باوجود علم الہٰی حادث نہیں ہوا بالکل اسی طرح ازل میں اللہ تعالےٰ کی خبر آئندہ ان کے کفر کے پیدا ہونے کی خبر تھی جب کفر پیدا ہوگیا تو وہ ازلی خبر (یعنی کفر پیدا ہوگا۔) اس خبر سے (یعنی کفر پیدا ہوگیا) بدل گئی۔

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح پیدا ہوگا کا علم پیدا ہوگیا کے علم سے بدل کر حادث نہیں ہوتا۔ اس طرح پیدا ہوگا کی خبر پیدا ہوگیا کی خبر سے بدل کر حادث نہیں ہوتی

معتزلہ نے اس جواب کا رد اس طرح کیا ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ پیدا ہوگا کا علم پیدا ہوگیا کے علم سے بدل کر حادث نہیں ہوتا۔ بلکہ پیدا ہوگا کا علم پیدا ہوگیا کے علم سے بدل کر قطعی حادث ہوگیا۔ لہٰذا تم خبر اور کلام ازلی کو علم ازلی سے تشبیہ دے بھی لو تو کیا ہوتا ہے۔ جب علم ہی حادث ہوگیا تو خبر کو علم سے تشبیہ دینی بالکل بے سود ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اہل سنت کا جواب اور معتزلہ کا اس جواب کا رد دونوں لغو ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ازل میں اللہ تعالےٰ جل شانہ کو یہ علم تھا کہ عالم عنقریب پیدا ہوگا اور جب عالم پیدا ہوگا وہ اس علم سے بدل گیا کہ پیدا ہوگیا یعنی پیدا ہوگا کا علم پیدا ہوگیا کے علم سے بدل گیا۔ یہ بات ہی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ازل زمانہ کا آخری کونہ نہیں ہے کہ اس کونہ میں اللہ ہو اور پھر زمانہ منقطع ہوتا رہے اور منقطع ہوتے ہوتے وہ وقت آجائے کہ عالم پیدا ہو یعنی ازلی چیز منقطع نہیں ہوسکتی اور اللہ تعالےٰ ازل سے اس وقت تک کے ختم ہو جانے کا منتظر نہیں ہے کہ جس وقت عالم پیدا ہو تاکہ ہوگا کا علم ہوگیا کے علم سے بدل جائے چونکہ اللہ تعالےٰ زمانہ سے پاک ہے اس لئے ماضی حال اور مستقبل

تینوں اس کے لئے یکساں ہیں۔ وہ ان تینوں زمانوں میں نہیں ہے اور ہر زمانہ اس کے سامنے ہے۔

جس طرح آج ایک فعل اس کے سامنے ہو رہا ہے اسی طرح قیامت اور مابعد قیامت ابد تک کے افعال اس کے سامنے ہو رہے ہیں۔ اس کے لئے ماضی اور مستقبل نہیں ہے وہ ازل میں عالم کو جانتا ہے اور ازل میں عالم کو پیدا کرتا ہے اور ازل میں عالم کو جاننے اور ازل میں عالم کو پیدا کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عالم ازل میں ہو یا عالم ازلی ہو۔ پیدا ہونا پیدا کرنا نہیں ہے۔ ہونا اور کرنا الگ الگ چیزیں ہیں۔ کرنے کی ظرف میں ہونا نہیں ہے۔ لہٰذا ازل جو کرنے کا ظرف ہے۔ اس میں ہونا نہیں ہے۔ ہونا ظرف حدوث میں ہے کرنا ظرف ازل میں ہے اور ازل حدوث کے کونہ پر اور سرے پر نہیں ہے۔ اگر حدوث کی سڑک لا انتہا ماضی کی طرف چلی جائے تو ازل کو نہیں پہنچ سکتی۔ اسی طرح ازل میں جاننا اور ازل میں جاننے کے معنی یہ ہیں کہ ازلاً جاننا یعنی ازلی علم اور یہ علم عالم کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ تعلق حادث ہے یعنی علم کی لا اولیت انکشاف کی لا اولیت کو چاہتی ہے۔ منکشف کی لا اولیت کو نہیں چاہتی۔ لہٰذا علم لا اوّل ہے اور معلوم اوّل ہے یعنی علم ازلی اور معلوم حادث ہے آج جو کچھ وہ جان رہا ہے۔ یہ آج ہمارے لئے ہے اس کے لئے کل (گزشتہ) اور آج اور کل (آنے والی) سب ازل ہے۔ یعنی سب کا علم لا اول اور ازلی ہے حاصل یہ ہے کہ جس ظرف میں کرتا ہے اس ظرف میں کرنے کے بعد ہونا نہیں ہے بلکہ کرنے کا ظرف کرنے سے پر ہے بھرا ہوا ہے اس میں گنجائش ہونے کی نہیں ہے۔ کرنے کے ظرف سے باہر ہونے کا ظرف ہے اس میں کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ کرنے کے ظرف کو ازل کہتے ہیں۔ ہونے کے ظرف کو حدوث کہتے ہیں۔ لہٰذا جو کچھ کیا جا رہا ہے وہ ازل میں ہی کیا جا رہا ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے وہ کل، آج اور کل

میں ہو رہا ہے۔ پس جو کچھ بھی ازل میں کیا جا رہا ہے وہ سب کل آج کل ان تینوں زمانوں میں بیک وقت ہو رہا ہے تو ازل میں کرنا ازل میں ہونے کو نہیں چاہتا۔ یہ وہ نکتہ ہے کہ جس کو تمام حکماء اور علماء متقدم اور متاخرین سب کے سب نہیں سمجھے۔ دوسرا اعتراض اہل سنت کے جواب پہ یہ ہے کہ خبر دینا اور اخبار اور کلام کرنا ہر صورت میں فعل ہے اور فعل اختیاری ہے۔ اور علم نہ فعل اضطراری ہے نہ فعل اختیاری بلکہ صفت ہے تو پھر فعل اختیاری یعنی کلام کرنا کیونکر صفت ازلی کے مشابہ ہو سکتا ہے تو سنی کا یہ کہنا کہ کلام کرنا مثل علم ہے اور علم بدل کر حادث نہیں ہوتا اسی طرح خبر بدل کر حادث نہیں ہوتی یہ بالکل غلط ہے۔ تیسرا اعتراض علم کا بدلنا ہی علم کا حادث ہونا ہے۔

چوتھا اعتراض اللہ تعالےٰ کا ازل میں یہ خبر دینا کہ کفار سے کفر واقع ہوگا۔ یہ خبر ازلی ہے اور اس خبر کا مخبر عنہ اور محکی عنہ قطعی مستقبل ہے اور قطعی حادث ہے اور یہ خبر دینا کہ کفار سے کفر واقع ہو گیا اس کا مخبر عنہ قطعی ماضی اور حادث ہے یعنی وقوع کفر قطعی اس حکایت سے مقدم ہے کہ کفر واقع ہو گیا۔ حاصل یہ ہے کہ کلام اور خبر چونکہ حکایت ہے اور حکایت کا مرتبہ یقیناً محکی عنہ کے تابع ہے اور محکی عنہ قطعی حادث ہے یعنی کفر قطعی حادث ہے تو حادث کی حکایت قطعی ازلی ہونے صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔ برخلاف علم کے کہ حادث کا علم ازلی ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی ازل میں حادث جانا جا سکتا ہے اور یہاں ہماری مراد جانا جا سکنے سے فعل علم نہیں ہے کہ علم ازل میں متعلق ہو سکتا ہے کیونکہ ازل میں تعلق محال ہے کیونکہ تعلق حدوث ہے اور حدوث ازل میں ہو نہیں سکتا۔ بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ علم ازلاً ہے جس طرح اللہ ازلاً ہے۔ اسی طرح اس کا علم ازلاً ہے اور حکایت کرنا کلام کرنا اور خبر دینا یہ صفت نہیں ہے بلکہ فعل ہے یہ ازلاً نہیں ہے کیونکہ خبر دینا بالقدرۃ ہے

اور علم لا بالقدرۃ ہے پس یہ وہ حقیقت ہے کہ جس کو فریقین نہیں سمجھے یعنی ہو سکتا ہے کہ عالم نہ ہوا اور علم الٰہی ہو لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ خبر ہوا ور مخبر عنہ نہ ہو یعنی خبر اور علم مخبر عنہ کے تابع ہے اور علم معلوم کے تابع نہیں ہے۔ جو لوگ علم کو معلوم کا تابع بتاتے ہیں وہ غلطی پر ہیں اس لئے کہ جو علم معلوم کے تابع ہے وہ اور چیز ہے۔ وہ علم درحقیقت علم نہیں ہے بلکہ استعمال علم ہے یعنی جاننا یعنی فعل علم اور یہ فعل علم علماء حادثین میں ہوتا ہے عالم قدیم میں فعل علم نہیں ہوتا حقیقی علم ہوتا ہے۔ جس طرح ہم کسی شئے کو جاننا چاہتے ہیں اور پھر جان لیتے ہیں تو بیشک یہ جاننا اس شے کے تابع ہوتا ہے کہ جس کو ہم جان جاتے ہیں لیکن اللہ تعالےٰ کا ہماری طرح جاننا نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ علم صفت ہے اور خبر دینا صفت نہیں ہے لہذا خبر کو علم پر قیاس نہیں کیا سکتا اس کے علاوہ جس طرح معتزلی یہ تسلیم نہیں کرتا کہ ہوگا کا علم ہو گیا کے علم سے بدل کر حادث نہیں ہوتا۔ میں تسلیم نہیں کرتا۔ میں تو یہ تسلیم کرتا ہوں کہ ہوگا کا علم ہو گیا کے علم سے بدل کر قطعًا حادث ہو جائے گا اب اگر تو کہے کہ تمہاری رائے مثل معتزلہ ہو گئی تو میں کہوں گا نہیں نہیں۔ معتزلی تو اس اصول کو تسلیم کرتا ہے کہ علم بدلتا ہے۔ یعنی ہوگا کا علم ہو گیا کے علم سے بدلتا ہے اور علم حادث ہے اور میں نے یہ کہا کہ اگر ہوگا کا علم ہو گیا کے علم سے بدل جائے گا تو علم قطعی حادث ہے اور میرے نزدیک علم حادث نہیں ہے۔ لہذا میرے نزدیک علم میں تبدیلی نہیں ہے اور معتزلہ اور سنی کے نزدیک علم میں تبدیلی ہے اور معتزلہ کے نزدیک تبدیلی حدوث ہے اور سنی کے نزدیک تبدیلی حدوث نہیں ہے۔ میرے نزدیک تبدیلی ہے ہی نہیں۔ معتزلہ کا مذہب کہ علم الٰہی حادث ہوتا رہتا ہے۔ قطعی غلط ہے اور سنی کا یہ کہنا کہ علم میں تبدیلی کے باوجود علم حادث نہیں ہوتا۔ یہ بالکل لغو ہے۔

میری رائے یہ ہے کہ "ہوگا" کا علم ہے ہی نہیں تاکہ وہ "ہوگیا" کے علم سے بدلے بلکہ اس کو "ہے" کا علم ہے نہ ہوگا کا نہ ہوگیا کا اس کو ازل سے ابد تک تمام اشیاء کا علم ازل میں ہے اور ازل سے ابد تک تمام اشیا ماضی حاضر مستقبل سب بیک آن اس کے سامنے حاضر ہیں۔ یعنی تمام اشیاء ازل سے ابد تک سب اپنے اپنے مکان حدوث میں ہیں اور اور اللہ تعالیٰ ازل میں ان تمام اشیا کے سامنے ہے جس طرح مرکز کے سامنے محیط کے کل اجزا ہیں۔ بیک آن مرکز محیط کے کل اجزا کو دیکھ رہا ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے جو فلاسفہ سمجھے کہ تمام اشیاء ازل میں موجود ہیں، نہیں نہیں بلکہ ازل میں صرف اللہ تعالیٰ ہے اور تمام اشیاء عالم حدوث میں ہیں اور اللہ تعالیٰ ازل میں ہوتے ہوئے عالم حدوث کی ہر شے کے سامنے ہے۔ جس طرح سورج ہر شخص کے سر پر ہے حالانکہ ایک شخص مغرب میں ہے اور دوسرا مشرق میں اس کے باوجود سورج ہر شخص پر مشرق سے مغرب تک چھایا ہوا ہے پس اسی طرح ازل سے ابد تک تمام اشیاء پر الوہیت کا سورج چھایا ہوا ہے۔ کیا تو نے اپنے رب کا قول نہیں سنا اَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ اَنَّہٗ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَھِیْدٌ (حٰمٓ سجدہ ۵۳) کیا تیرا رب کافی نہیں ہے کہ وہ ہر شے پر شاہد ہو اور معتزلہ نے جو یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم حادث ہے۔ یہ اسی بنیاد پر کہ ہوگا کا علم ہوگیا سے بدل گیا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ ازل میں عالم کے غیر موجود ہونے کا علم اور عالم کے عنقریب موجود ہونے کا علم اگر وجود عالم کے وقت باقی رہے گا یعنی ازل میں تو علم یہ تھا کہ عالم موجود نہیں ہے اور یہی علم عالم کے موجود ہونے کے وقت تک باقی رہا تو یہ علم جہل ہوگیا۔ یعنی وجود عالم کے وقت عدم عالم کا علم درحقیقت جہل ہے، معاذ اللہ، لہٰذا اس وقت علم متغیر ہوگیا اور نیا علم وجود عالم کے ساتھ متعلق ہوا۔ لہٰذا تمہارا یہ کہنا کہ خبر مثل علم ہے یہ غلط ہے۔

یہ معتزلہ کی تقریر ہے۔ سنت والجماعت کے جواب کے رد میں اہل سنت نے اس کا رد اس طرح کیا کہ ازل میں عدم عالم کا علم ازلی ہے۔ اور علم ازلی نا قابل زوال ہے لہذا جدید اور حادث علم وجود عالم کے وقت نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ معتزلی کا یہ کہنا کہ ہوگا کا علم ہوگیا کے علم سے بدل کر یہ علم حادث ہوگیا۔ یہ صحیح ہے اور سنی کا یہ کہنا کہ قدیم اور ازلی علم متغیر نہیں ہوسکتا۔ یہ بھی صحیح ہے۔ لہذا یہ رد متناقض اور متضاد نتیجے فرع ہیں۔ اس بات کی کہ ہوگا کا علم ہوگیا سے بدل گیا۔ اس سے صاف ظاہر ہوگیا کہ ازل میں اللہ تعالےٰ کو یہ علم ہے کہ عالم عنقریب ہوگا یہ بات غلط ہے۔ کیونکہ اسی بات سے حدوث علم لازم آتا ہے جو معتزلہ کہتے ہیں اور اسی بات سے تغیر قدیم لازم آتا ہے جو اہل سنت کہتے ہیں اور حق یہ ہے کہ جس وقت اللہ تعالےٰ کو عدم عالم کا علم ہے اسی وقت وجود عالم کا بھی علم ہے اور اسی وقت عالم کے عدم لاحق کا علم ہے۔ اسی وقت عالم کی ابد تک بقار کا علم ہے۔ نہ علم میں تغیر لازم آیا نہ علم حادث ہوا۔ یہ ہی صحیح ہے یہ غور کا مقام ہے۔

اب ہم معتزلہ کی اصل دلیل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ان الذین کفروا ماضی سے حکایت ہے اور حکایت محکی عنہ سے موخر ہے تو ان الذین کفروا کفار کے کفر کرنے کے بعد ہے اور جو شئے کسی شئے کے بعد ہو وہ حادث ہے لہذا اللہ تعالےٰ کا کلام ان الذین کفروا حادث ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ استدلال صحیح ہے۔ اور قرآن جو بسم اللہ سے والناس تک ہے یہ حادث ہے کیونکہ یہ کلام حروف سے مرکب ہے اور مرکب حادث ہے۔ جو لوگ قرآن کو حادث کہتے ہیں ان کی دلیلیں یہ ہیں۔

پہلی دلیل قرآن پاک ذکر ہے۔ اور ہر ذکر حادث ہے۔ لہذا قرآن حادث ہے قرآن پاک ذکر ہے اس کی دلیل یہ ہے "ھذا ذکر" یہ یعنی قرآن ذکر ہے اور ذکر حادث ہے۔ (پہلی دلیل) جیسا کہ فرمایا ہے۔ ما یأتیھم من ذکر من ربھم محدث (انبیاء-۲) یعنی نہیں آتا کوئی حادث ذکر ان کے رب کی طرف سے (دوسری دلیل) انما امرہ اذا ارادہ شیئا ان یقول لہ کن فیکون (یٰسین-۸۲) یعنی اس کا معمول یہ ہے کہ جب وہ کسی شے کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو اس سے کہتا ہے۔ ہو۔ پس وہ ہو جاتی ہے۔ اس آیت سے ظاہر ہو رہا ہے کہ ارادہ مقدم ہے اور قول کن موخر ہے اور موخر حادث ہے لہذا اللہ تعالےٰ کا ذکر حادث ہے۔

اور نیز یکون یعنی مکون حادث ہے اور کن اس سے متصل ہے اور حادث سے جو متصل ہو وہ بھی حادث ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں کن ک اور ن سے مرکب ہے اور مرکب حادث ہوا کرتا ہے۔ تیسری دلیل اذ قال ربک للملائکۃ (البقرہ-۳) اور جس وقت تیرے رب نے فرشتوں سے کہا یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ یہ قول مخصوص وقت میں ہوا اور جو شئی مخصوص وقت میں ہو۔ وہ حادث ہوتی ہے (چوتھی دلیل) انا انزلناہ قرآنا عربیا (یوسف-۲) یعنی ہم نے قرآن کو عربی میں اتارا اور عربی حادث ہے۔ (پانچویں دلیل) اللہ تعالےٰ کا کلام مسموع ہے اور مسموع حادث ہے۔ لہذا کلام اللہ بھی حادث ہے اور مسموع ہونے کی یہ دلیل ہے حتیٰ یسمع کلام اللہ (توبہ-۶) یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے۔ (چھٹی دلیل) قرآن کریم معجزہ ہے اور معجزہ حادث ہے۔ لہذا قرآن بھی حادث ہے بہرحال ان دلائل سے قرآن کا حدوث واضح ہے۔

اس کے علاوہ عقلی دلیل بھی معتزلہ نے بیان کی ہے کہ امر و نہی ازل میں بغیر مامور اور منہی کے عبث ہے۔ فاخلع نعلیک یا موسیٰ (طٰہٰ-۱۲) اے موسیٰ اپنی جوتیاں اتار لیں

ملہ۔ جو شے سنی جائے۔

جب موسیٰ علیہ السلام ازل میں ہیں ہی نہیں تو کیونکر ان سے یہ کہنا صحیح ہے۔ قائلین قدم نے ایک جواب یہ دیا کہ امر ازلی غیر ازلی اشخاص کے لیے ہے جس طرح قدرۃ ازلی غیر ازلی مقدورات کے لئے ہے۔

میں کہتا ہوں اس کا حاصل یہ ہے کہ قادر ازلی قدرۃ ازلی مقدور حادث خالق ازلی خلق ازلی اور مخلوق حادث مرید ازلی۔ ارادہ ازلی اور مراد حادث عالم ازلی علم ازلی اور معلوم حادث بالکل اسی طرح آمر ازلی امر ازلی اور مامور حادث۔ قدیم و جدید حذاق علما نے اس کا حل یہ کیا ہے کہ امر طلب کا نام ہے اور طلب متحقق ہو نہیں سکتی جب تک وہ شخص موجود نہ ہو جس سے طلب کی جا رہی ہے۔ لہٰذا ازل میں طلب نہیں ہے اور طلب و امر ایک ہی چیز ہے۔ ازل میں امر اور کلام نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ جواب بالکل غلط ہے اس لئے کہ علم معلوم کے انکشاف کا نام ہے اور جب معلوم ازل میں ہے ہی نہیں تو انکشاف اور علم کیا؟۔ اسی طرح خلق اور ایجاد پیدا کرنے کا نام ہے اور جب مخلوق اور موجود ازل میں ہے ہی نہیں تو ایجاد اور خلق کیا۔ اسی طرح ارادہ فعل اور ترک فعل میں سے کسی ایک کی ترجیح کا نام ہے اور جب فعل اور ترک فعل ازل میں ہے ہی نہیں تو پھر ترجیح کیسی اور ارادہ کیسا۔ اسی طرح قدرۃ فعل اور ترک فعل کی صلاحیت کا نام ہے اور جب فعل اور ترک فعل ازل میں ہے ہی نہیں تو پھر صلاحیت اور قدرت کیسی؟

دلیل عقل کا خلاصہ کلام الٰہی یعنی امر و نہی ازل میں ہوگا تو مامور اور منہی ہوگا لیکن ازل میں مامور اور منہی ہے نہیں لہٰذا امر و نہی یعنی کلام بھی ازل میں نہیں ہے اس کا جواب جس طرح مقدور و مراد معلوم موجود مخلوق ازل میں نہیں ہیں اور اس کے

باوجود قدرت ارادہ علم اکا دخلق ازل میں متحقق ہیں۔ اسی طرح ماموربھی ازل میں نہیں ہے اس کے باوجود امر ازل میں متحقق ہے۔

اس جواب پر اعتراض امر اور قدرت میں فرق ہے۔ امر بغیر مامور کے ہو نہیں سکتا اور قدرۃ بغیر مقدور کے ازل میں متحقق ہے۔

جاننا چاہیئے کہ معتزلہ اور اہل سنت دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ قدرت ارادہ علم ایجاد خلق یہ صفات تو مسلمہ طور پر ازلی ہیں اختلاف امر میں ہے یعنی کلام میں سو معتزلہ کے نزدیک امر یعنی کلام حادث ہے اور اہل سنت کے نزدیک قدیم ہے۔ لہذا معتزلہ نے کہا امر بغیر مامور کے نہیں ہو سکتا سنی نے کہا ہو سکتا ہے جس طرح قدرت بغیر مقدور کے ہو سکتی ہے۔

معتزلہ نے کہا کہ امر چونکہ طلب کا نام ہے اور طلب بغیر اس شخص کے کہ جس سے طلب کی جارہی ہے نہیں ہو سکتی۔ میں نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ جس طرح طلب نہیں ہو سکتی بقول تمہارے اسی طرح قدرت اور ارادہ و علم وغیرہ بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جس طرح امر بغیر مامور کے نہیں ہو سکتا اسی طرح قدرت بے مقدور ایجاد بے موجود علم بے معلوم اور خلق بے مخلوق نہیں ہو سکتی۔ یعنی جس طرح امر اضافی چیز ہے جو بغیر مضاف الیہ کے متحقق نہیں اسی طرح یہ جملہ صفات بھی اضافی چیزیں ہیں جو بغیر مضاف الیہ کے متحقق نہیں ہو سکتیں۔

میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض اس طرح معتزلہ پر وارد ہو رہا ہے اسی طرح اہل سنت اور ہر اس شخص پر بھی وارد ہو رہا ہے جو صفات کو قدیم کہہ رہا ہے۔ معتزلی امر کو حادث کرنا چاہتا تھا اور جس بنیاد پر وہ امر حادث کرنا چاہتا تھا اسی بنیاد پر جملہ صفات حادث ہو گئیں سنی صفات کی قدامت کی طرح امر کو قدیم ثابت کرنا چاہتا تھا اب صفات قدیمہ حادث ہو گئیں

اس مشکل مقام کا حل اب تک نہیں ہو سکا یعنی حادث کو قدیم سے کیا ربط ہے اس وقت
و اشکال کی وجہ یہ ہے کہ ازل اور قدم کے معنی صحیح طور پر نہیں سمجھے گئے۔ حکمت کی کتابوں میں ازل
کے معنی یہ بیان کیئے گئے ہیں کہ ماضی کی جانب میں زمانہ غیر متناہی ہو بس اسی زمانہ غیر متناہی
جانب ماضی کو ازل کہا ہے اور یہ معنی غلط ہیں۔ اس لئے کہ دوران زمانہ تو ازل ہو نہیں سکتا دوسرا
ماضی کا اگر سرا تسلیم کیا جائے تو زمانہ متناہی رہ جاتا ہے اور اگر سرا نہ ہو یعنی برابر لامتناہی ماضی
کی طرف چلا ہی چلا جائے تو یہ دوران ہی رہا اور یہی دوران زمانہ حدوث ہے قدم اور ازل نہیں
ہے اس لئے زمانہ لامتناہی جانے پر ازل کو پکڑ نہیں سکتا اور ماضی کی جانب میں ازل کا پتہ
نہیں چل سکتا اور اگر صرف لامتناہیت کو ازل قرار دیا جائے تو ہر مرتبہ پر زمانہ لامتناہی ہے
یعنی قدم قدم پر زمانہ لا تناہی ہے۔ آج بھی کل بھی سو برس پہلے بھی لاکھ برس کروڑ برس پہلے بھی
زمانہ لا تناہی رہے گا۔ ماضی کے کسی مرتبہ میں بھی پہنچ جائیے جب بھی لا تناہی اور رہے گا اور جبکہ
ہر مرتبہ پر لا تناہی صادق ہے اور ہر مرتبہ حادث ہے تو ازل اور قدم حدوث سے بدل گیا
اور حادث قدیم اور قدیم حادث ہو گیا۔ لہذا ازل زمانہ کی نہ ابتدائی صفت نہ درمیانی نہ آخری
اور اس صورت میں ازل ایک امر موہوم ہو کر رہ گیا اور زمانہ لامتناہیہ کا ابتدائی سرا موہوم
ہونے لگا۔ اور یہ بالکل غلط ہے۔

متکلمین کہتے ہیں ازل غیر مسبوق بالغیر کا نام ہے۔ یعنی جو شے کسی شے سے پیچھے نہ ہو وہ شے
ازلی ہے۔ اور پیچھے نہ ہونا ازل ہے۔

میں کہتا ہوں کہ غیر ازل کہاں سے شروع ہوا یعنی جبکہ ازل غیر مسبوق ہے تو غیر ازل مسبوق
بالغیر ہو گا۔ اور یہ مسبوق بالغیر یا لاتناہی چلا جائے گا۔ یا کہیں رکے گا۔ اگر لا تناہی جائے گا یعنی سلسلہ
مسبوق بالغیر اگر لاتناہی گیا تو اول تو یہ متکلم کے عقیدہ کے خلاف ہے اور دہریت ہے دوسرے یہ

کہ یہ لامتناہی سلسلہ حوادث ازل کو پکڑ نہیں سکے گا اور اس صورت میں ازل کا پتہ نہیں چل سکے گا۔

اور اگر یہ سلسلہ مسبوق بالغیر کا متناہی جا کر کہیں ٹکے گا تو یہی متکلم کے نزدیک ازل کا پڑاؤ ہے اور ازل کی منزل ہے تو یہ سلسلہ متناہی ازل سے متصل ہوگا۔ اور ازل سے متصل ہو کر ازل کو بھی اپنے ہی جیسا حادث کر دے گا۔ کیونکہ محدود اور حادث قدیم اور لامحدود سے متصل ہو کر قدیم اور لامحدود کو بھی حادث اور محدود کر دے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ مسبوق بالغیر جب حادث کے معنی بتائے گئے تو ان مسبوقات کا سلسلہ یا لامتناہی ہے اگر لامتناہی ہے تو یہی فلسفی اور دہریہ کہتا ہے جس کا رد ہم اوپر کر چکے ہیں اگر متناہی سلسلہ کا اول کسی سے مسبوق ہے جس سے مسبوق ہے وہی ازل ہے تو ہم کہتے ہیں۔ حادث قدیم سے مسبوق اور متصل ہو کر قدیم کو حادث بناتا ہے یا حادث کو قدیم بناتا ہے۔ لہذا ازل کے معنی مسبوق بالغیر کے اور غیر متناہی ماضی کے دونوں غلط ہیں اور بالکل بے معنی ہیں یعنی حادث قدیم سے کتنا پیچھے ہے متناہی مدت پیچھے ہے۔ یا لامتناہی مدت پیچھے ہے۔ اگر متناہی مدت پیچھے ہے تو قطعی قدیم حادث ہو گیا اور اگر لامتناہی مدت پیچھے ہے یعنی قدیم پھر لامتناہی مدت پھر حادث تو لامتناہی وسط میں آکر متناہی ہو گئی۔ لہذا ازل کے جو معنی بیان کئے گئے ہیں وہ غلط ہیں اور قسم قسم کی دشواریاں اسی غلطی کی وجہ سے پیدا ہوئیں خاص کر ربط حادث بالقدیم کا مسئلہ اس قدر دشوار ہو گیا کہ آج تک نہ قدما فلاسفہ سے حل ہو سکا نہ متکلمین سے حل ہو سکا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جبکہ قدرت ازلی ہے تو مقدور حادث کیوں ہے اور حادث کو قدیم کہنا بداھتاً باطل ہے۔ عالم کو قدیم ماننے کی تقدیر پر حوادث کو قدیم سے ربط دینا

اور عالم حادث ماننے کی تقدیر پر عالم کو محدث سے ربط دینا دونوں صورتوں میں نہایت سخت دشواری ہے بلکہ محال ہے کہ حادث قدیم سے مربوط ہو۔

میں اس مسئلہ میں گفتگو نہیں کر رہا ہوں کہ عالم قدیم ہے یا حادث بلکہ قدم کی تقدیر پر بھی حادث مربوط قدیم نہیں ہو سکتا کیونکہ زمانہ قدیم ہونے کی تقدیر پر صرف یہی معنی رکھتا ہے۔ یعنی زمانہ کے قدیم ہونے کے صرف یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ اجزائے زمان ماضی کی جانب میں لامتناہی ہیں اور چونکہ اجزا ز زماں یکے بعد دیگرے ہیں اس لیے سلسلہ اجزا ر زماں گویا سلسلہ حوادث لامتناہیہ ہے۔ اور حوادث لامتناہیہ قطع نظر باطل ہونے کے قدیم کو نہیں پکڑ سکتے یعنی اللہ تعالےٰ قدیم ہے ازلی ہے تو یہ سلسلہ لامتناہی جائے تو اللہ تک نہیں پہنچتا۔ جیسا کہ فلسفی کا عقیدہ ہے۔ یا یہ سلسلہ متناہی جائے تو خدا تک نہیں پہنچتا ہر صورت میں بے ربط ہے سوائے دہریت کے کہ دہ خدائے ازلی کا قائل ہی نہیں ہے۔ اس کے نزدیک ازلی کے معنی یکے بعد دیگرے لامتناہی ہونا ہے۔ سو اس کے ابطال سے اس وقت بحث ہی نہیں ہے۔ بحث تو اس مسئلے میں ہے کہ جو قدیم اور ازلی واجب الوجود کا قائل ہے جیسے حکیم فلسفی اور مومن متکلم سو یہ دونوں بتائیں کہ حادث کو قدیم سے کیا ربط ہے زیادہ سے زیادہ فلسفی نے غور کر کے یہ مغالطہ ایجاد کیا کہ معیت دہری ہے معیت دہری کے یہ معنی ہیں کہ زمانہ قدیم ہے تو اس کا ہر جز قدیم ہے لہٰذا ماضی حاضر مستقبل تینوں جز قدیم ہیں اور جو چیز جس جز میں ہے جیسے ماضی میں تو ازلاً ماضی میں ہے اور جو حال میں ہے وہ ازلاً حال میں ہے اور جو مستقبل میں ہے وہ ازلاً مستقبل میں ہے یعنی ہر موجود کا وجود جس جز زماں میں ہے وہ ازل سے اسی جز میں ہے اگرچہ ایک جز دوسرے جز سے غائب ہے یعنی ایک موجود جز زمانہ میں ہے وہ دوسرے جز زمانہ میں نہیں ہے یعنی وجود حادث ازلی ہے اور حادث ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ یعنی

حادث کا وجود جس جزِ زمانہ میں ہے وہ جزِ زمانہ پہلے جزِ زمانہ سے غائب ہے۔ پس یہ غیوبیت زمانی ہی حدوث ہے۔

واقع میں چونکہ وہ جزِ ازلی ہے۔ اس لئے اس جز میں جو وجود ہے وہ بھی ازلی ہے یہ معیت دہری کی تقریر ہے۔

میں کہتا ہوں کہ زمانہ کے قدیم ہونے کے کیا معنی ہیں۔ ایسا قدیم ہے جیسے واجب الوجود اللہ تعالےٰ قدیم ہے تو اس وقت زمانہ ازلی اور قدیم یوں ہو سکتا ہے کہ زمانہ مجتمع الاجزا ہو اور مجتمع الاجزا ہونے کی صورت میں ماضی حال مستقبل اور یکے بعد دیگرے ہونا متصور ہی نہیں ہے جس طرح خدا ازلی ہے پس اسی طرح زمانہ ازلی ہے اور اس کا ہر جزِ ازلی ہے ازل میں تقدیم تاخیر یکے بعد دیگرے ہونا متصور ہی نہیں ہے تا کہ جزِ زمان میں جو وجود ہے وہ ازلی سمجھا جائے اور اگر زمانہ کے قدیم اور ازلی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس کے اجزا کے لئے اول نہیں ہے۔ یعنی لا تناہی اجزا لا اول ہیں تو اس صورت میں یہ اجزا لا متناہیہ میں سے لا اول ہونے کی تقدیر پر بھی اللہ پر مربوط نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ کوئی بھی جز ایسا نہیں ہے کہ جس سے اول جز نہ ہو ہر جز کی یہ شان ہے کہ وہ دوسرے سے مؤخر ہے تو وہ لا مؤخر واجب الوجود تعالیٰ سے کیونکر مربوط ہو سکتا ہے لہٰذا معیت دہری قطع نظر فی نفسہٖ باطل ہونے کی ربطِ حادث بالقدیم نہ کر سکی۔

میں کہتا ہوں تو تو کیا کہتے ہو۔ سورج چاند کواکب، آسمان و زمین یہ زمانے کے کون سے جز میں ہیں۔ جزِ لا اول میں ہیں یا جزِ ذی اول میں اگر جزِ لا اول میں ہیں تو یقیناً یہ سب کے سب لا اول ہو گئے اور سب ازلی ہو گئے اور جو حوادث جزِ ذی اوّل میں ہیں اور یقیناً جزِ ذی اول جزِ ذی لا اول میں نہیں ہو سکتا اور نہ جزِ لا اول ہو سکتا ہے تو کیونکر دہ شے

جو جز ذی اول میں ہے وہ جز لا اول میں ہو سکتی ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ جو شے زمانہ کے جس جز میں ہے وہ قدیم اور ازلی ہے۔ غلط ہے

مطلب یہ ہے کہ جو موجودات وسط زمانہ میں ہیں وہ اول زمانہ میں جو درحقیقت لا اول ہے۔ نہیں ہو سکتے کیونکہ وسط زمانہ اول زمانہ نہیں ہو سکتا اور اول زمانہ جو درحقیقت لا اول ہے اس میں سورج چاند زمین آسمان ہیں۔ لہذا وسط زمانہ والے موجودات سورج چاند کو نہیں پکڑ سکتے۔ لہذا اس تقدیر پر سورج وچاند تو قدیم ہوئے لیکن حوادث یومیہ قدیم نہ ہوئے اور اس اول زمانہ میں ہوئے کہ جو لا اول ہے لہذا قدم دہری فی نفسہ بھی باطل ہو گئی اور ربط حادث بالقدیم بھی باطل ہو گیا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ سورج چاند زمین آسمان کا وجود زمانہ کے جز ذی اول میں ہوا تو یقیناً عالم کا وجود عالم کے عدم کے بعد ہوا اور عالم بتمامہ حادث ہو گیا۔ جس سے تم بھاگ رہے ہو وہی تمہارے سامنے آیا۔

اب میں کہتا ہوں ان لوگوں سے جو عالم کے حدوث پر ایمان لائے ہیں کہ بتلاؤ کہ عالم اللہ تعالے سے متناہی مدت بعد ہوا تو لا متناہی مدت ختم ہو گئی اور اگر متناہی مدت بعد ہوا تو نعوذ باللہ اللہ تعالے حادث ہو گیا اور اگر یہ کہو کہ اللہ تعالے اور عالم میں مدت نہیں ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں دونوں ساتھ ساتھ ہیں تو قطعی عالم قدیم ہو گیا اور اگر ساتھ ساتھ نہیں ہیں اور پہلے پیچھے ہیں تو قطعی بے ربط ہو گیا۔ یعنی اللہ تعالے اور اس کی قدرت جبکہ ازلی ہے تو ازلی قدرت کا نتیجہ حادث کیسے ہو گیا۔ قدرت ازلی تھی تو مقدور بھی ازلی ہونا چاہیئے اور اگر یہ کہو کہ قدرت ازلی ہے لیکن مقدور قدرت ازلی کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ قدرت کے تعلق کا نتیجہ ہے۔ یعنی جب قدرت کا تعلق ہوتا ہے مقدور ہو گیا تو میں کہوں گا کہ تعلق قدرت اگر قدرت کے ساتھ ساتھ ہے تو قطعی مقدور بھی جو تعلق کا ثمرہ ہے قدرت

ازلی کے ساتھ ہوگیا اور اگر تعلق قدرت، قدرت کے بعد ہے تو قدرت سے کتنے بعد لامتناہی مدت بعد یا متناہی مدت بعد لامتناہی کی تقدیر پر لامتناہی ختم ہو کر متناہی ہوگئی۔ متناہی کی تقدیر پر قدرت حادث ہوگئی۔

حاصل یہ ہے کہ تعلق قدرت اگر قدیم ہے تو عالم قدیم ہوگیا اگر حادث ہے تو اس تعلق حادث کے لئے اور تعلق ہونا چاہیئے اور اس میں یہی گفتگو ہوگی اور لامحالہ یا تعلقات میں تسلسل لازم آئے گا اور یا تعلق قدیم ہو کر متعلق بالفتح کو قدیم کر دے گا۔ فدماد فضل نے کہا کہ ہم تعلق کے تسلسل کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ تعلق اعتباری چیز ہے اور اعتباری چیزوں میں تسلسل روا ہے۔ کیونکہ اعتبار کے انقطاع سے تسلسل منقطع ہو جائے گا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ محض غلطی ہے اس لئے کہ قدرت کا تعلق مبداء کائنات ہے مبداء واقعات ہے اسی تعلق قدرت سے ساری کائنات پیدا ہوئی ہے۔ یہ کیونکر اعتباری ہو سکتا ہے۔ الغرض سب کے سب حیران ہیں نہ قدم عالم باطل کر سکے نہ حادث کو قدیم سے ربط دے سکے۔

تحقیق:۔ میں کہتا ہوں کہ ازل کے معنی وجود کا بلا علت ہونا۔ یعنی جو وجود بے علت ہے۔ اس وجود کا نام ازلی ہے اور وجود کا بے علت ہونا ہی ازل ہے اور جو وجود بالعلۃ اور بالقدرۃ ہے۔ وہ وجود حادث ہے اور وجود بے علت اور بے قدرۃ جس کو واجب الوجود کہا جاتا ہے کسی زمانہ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ بے زمانہ کے ہوگا۔ اور ہر زمانہ میں ہوگا اور ہر زمانہ میں ہونے کے یہ معنی ہیں کہ زمانہ اس پر گزرے گا نہیں جیسے ہی تو ہر زمانہ میں ہوگا یعنی زمانہ سے پاک ہے۔ لہذا زمانہ کا کوئی سا جز بھی متحقق ہو۔ ہر جز میں ہوگا۔

بغیر اس کے کہ اجزا زمان اس پر گزریں یعنی تمام زمانوں میں بیک آن موجود ہوگا اگر زمانہ کو لاانتہا فرض کیا جائے تو لاانتہا زمانہ میں بیک آن موجود ہو گا۔ یعنی آج سے کروڑ برس پہلے جس طرح موجود تھا اور جس وقت موجود تھا ٹھیک اس وقت آج موجود

ہے اور اسی وقت قیامت میں موجود ہے اور اسی وقت ہے کہ ابد ہیں ہے۔ یعنی زمانہ اس کو گزارنا نہیں پڑتا۔ وہ تو ہے ہی ہے۔ "تھا" نہیں، "ہوگا" نہیں۔ اور یہ کہنا غلط ہے کہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا بلکہ ہمیشہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ وہ زمانہ میں نہیں ہے۔ بلکہ زمان اور مکان اور مافیہا سب کو گھیرے ہوئے ہے۔ واللہ بکل شیئ محیط کا یہی مطلب ہے اللہ ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے۔ اب جبکہ ازلی کے معنی معلوم ہو گئے تو یہ سمجھنا چاہیئے کہ مرید قدیم ازلی اور ارادہ قدیم ازلی اور مراد حادث، حادث کے معنی یہ ہیں کہ ارادہ اس کے ساتھ متعلق ہوا۔ یعنی متعلق ارادہ اور متعلق قدرت کا نام حادث ہے۔ پس حادث کو قدیم سے یہ ربط ہے یعنی قدرۃ قدیم ہے۔ متعلق قدرۃ مقدور اور حادث ہے اور ربط تعلق ہے۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جبکہ ارادہ اور قدرۃ قدیم اور ازلی ہے تو مقدور کیوں ازلی نہیں اور فلسفی یہی کہتا ہے۔ کہ قدرۃ ازلی ہونے ہوئے مقدور کے ساتھ متعلق ہے یعنی قدرۃ ازل میں مقدور کے ساتھ متعلق ہے اور مقدور بھی ازلی ہے۔ یعنی عالم ازلی ہے

اس کا حل یہ ہے کہ تم نے ازل کے معنی کا لحاظ نہیں کیا اور ازل کو معین ظرف سمجھ کر اس میں مراد اور مقدور کو ارادہ اور قدرۃ کیساتھ جمع کر کے مراد و مقدور کو ازلی قرار دیدیا۔ حالانکہ ازل معین ظرف نہیں ہے بلکہ وجود بلا علت اور وجود بلا قدرۃ کا نام ہے اور مقدور اور مراد یعنی عالم وجود بالقدرۃ کا نام ہے۔ اور یہ وجود بالقدرۃ ہی حادث ہے تو عالم چونکہ وجود بالقدرۃ ہے یہ وجود بلا قدرت یعنی ازلی کیساتھ جمع نہیں ہوسکتا۔ یعنی ازلی نہیں ہوسکتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو شے بالقدرۃ ہے وہ شے لابالقدرۃ یعنی قدرت کے مرتبہ میں نہیں ہوسکتی۔ چونکہ لاقدرۃ ہے اور لاقدرۃ ہی ازلی ہے۔ لہذا اس کے ساتھ شے بالقدرۃ جمع نہیں ہوسکتی۔ لہذا نہ عالم قدیم ہے اور نہ اس صفت میں حادث قدیم کے ساتھ مربوط ہے۔ اور یہ نہایت دقیق تحقیق ہے جس پر مدین لہ شدا

تعالےٰ امطلع ہوا ہوں۔ اور حکماء و متکلمین سب اسی حیرت میں مبتلا ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ تعلق اور لزوم میں فرق بین ہے۔ یعنی فعل اختیاری اور فعل لازمی میں جیسی فرق ہے۔ قدرت کو عالم لازم نہیں ہے۔ جس طرح سورج کو روشنی لازم ہے۔ اسی طرح قدرۃ کو مقدور لازم نہیں ہے۔ بلکہ قدرت مقدور کے ساتھ متعلق ہے۔ کیونکہ قدرۃ کو عالم لازم ہوگا تو قدرۃ، قدرۃ نہ رہے گی بلکہ اضطرار اور جبر ہو جائے گی۔ جس طرح آگ کو حرارت لازم ہے جو آگ کی قدرت کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ آگ کا اضطراری اور جبری فعل ہے۔ نیز ملزوم بغیر لازم کے ناقص ہے اگر قدرت کو مقدور لازم ہوگا تو بغیر لازم کے یعنی بغیر مقدور کے قدرۃ، قدرۃ ہی نہ رہے گی جیسے سورج بغیر روشنی کے سورج ہی نہ رہے گا۔ اس سے صاف ظاہر ہوگیا کہ عالم لازم قدرۃ نہیں ہے۔ ہاں اگر لازم قدرۃ ہوتا تو عالم بھی قدرۃ کی طرح ازلی ہو جاتا ہے۔ دیکھو غور کرو کہ عالم کا وجود بالقدرۃ ہے اور قدرۃ کا وجود لا بالقدرۃ ہے۔ اب اگر قدرت کو عالم لازم ہوگا۔ اور ملزوم کا وجود لازم کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا تو لا بد قدرۃ ملزوم کے ساتھ ہوگا یعنی عالم کا وجود بھی لا بالقدرۃ ہو جائے گا۔ فریقین فلسفی اور متکلم یعنی دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ عالم کا وجود بالقدرۃ ہے۔

جاننا چاہیئے کہ یہاں عالم کے قدم و حدوث سے بحث نہیں ہو رہی بلکہ ازل اور حدوث کے معنی کی تحقیق ہو رہی ہے۔ پس یہ بالکل جدید تحقیق ہے۔ یعنی ازلی وہ وجود ہے جو کسی علت اور قدرۃ کا نتیجہ نہیں ہے۔ اور حادث وہ وجود ہے جو کسی قدرۃ کا نتیجہ ہے یعنی متعلق قدرۃ ہے نہ کہ لازم قدرۃ۔

اب تعلق کی حقیقت کیا ہے سو اس تعلق کا تحقق تو بداہتاً معلوم ہے لیکن اس تعلق کی کنہ سمجھنے سے عقول نورانیہ عاجز اور قاصر ہیں چہ جائیکہ عقول دانیہ بشریہ۔ دیکھو

قاتل میں قدرۃ قتل متحقق ہے۔لیکن اس قدرۃ قتل کو قتل لازم نہیں ہے۔کیونکہ قدرۃ قتل تو قتل سے پہلے اور قتل کے وقت اور قتل کے بعد پورے دور وجود قاتل میں موجود ہے لیکن قتل کا تحقق پورے دور میں نہیں ہے۔بلکہ جس وقت قدرۃ قتل مقتول کے ساتھ متعلق ہوئی اس وقت قتل واقع ہوا۔لہذا مقتولیت قدرۃ قتل کے تعلق کا نتیجہ ہے۔نہ قدرۃ قتل کا۔اور چونکہ یہ قدرۃ زمانی ہے اس لیے اس کا تعلق قدرۃ کے وجود کے زمانہ کیساتھ ساتھ نہیں بلکہ ایک زمانہ کے بعد میں ہوگا۔اور قدرۃ الہٰی چونکہ زمانہ میں نہیں ہے اس لیے اس کے لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس قدرۃ الہٰی کا تعلق اس قدرۃ الہٰی کے ایک زمانہ کے بعد ہوا۔کیونکہ انسان زمانی ہے اس لیے اس کے خیال میں غیر زمانی کا تصوّر اور اس کا تعلق آ نہیں سکتا۔اس وجہ سے انسان حیران اور پریشان ہو جاتا ہے اور یہ سمجھنے لگتا ہے کہ لامتناہی مدت گذرنے کے بعد عالم کے ساتھ قدرۃ متعلق ہوئی۔جبکہ ایسا نہیں ہے یعنی سرے سے مدّت ہے ہی نہیں۔ نہ متناہی نہ لامتناہی اب تم یہ کہو کہ یہ تعلق حادث ہے یا قدیم تو یہ تعلق نہ حادث ہے نہ قدیم حادث تو اس لیے نہیں ہے کہ حادث اس کو کہتے ہیں کہ جس کے ساتھ قدرۃ متعلق ہو اور اس تعلق کے ساتھ قدرۃ متعلق نہیں ہوئی اور قدیم اس لیے نہیں ہے کہ قدیم اس کو کہتے ہیں جو لا بالقدرۃ ہو تو یہ تعلق نہ بالقدرۃ ہے ولا بالقدرۃ ہے اس لیے یہ نہ قدیم ہے اور نہ حادث بلکہ یہ عین عالم حدوث ہے۔ اسی تعلق کا نام حدوث ہے اور یہی تمام حوادث کی بہار ہے یہی حادث اور قدیم میں ربط ہے۔غور کرو یہ غایت درجہ کی تحقیق ہے۔جو اس سے پہلے کبھی متصور نہیں ہوئی۔

نکتہ۔تعلق قدرۃ الہٰی بمقدورات الہٰی تو کیا سمجھ میں آئے گا۔لیکن اس کا سمجھ میں نہ آنا۔اس طرح سمجھ میں آئے گا۔کہ تعلق قدرۃ عبد بمقدورات عبد سمجھ میں نہیں آ سکتا۔

دیکھو انسان کی قدرت جب کسی بھی فعل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے جیسے بہانا جلانا، کرنا۔ تو بہلانے جلانے کرنے کی حقیقت بالکل مجہول ہے۔ اگرچہ بہنا جلنا ہونا معلوم ہو رہا ہے لیکن بہانا جلانا کرنا کہیں معلوم نہیں ہوتا۔ ہلانا متحقق ہے مگر معلوم ہوتا ہے۔ ہلنا معلوم ہوتا ہے، بہنا معلوم ہوتا ہے۔ جلنا۔ یہ کیوں نہیں سمجھ میں آتا؟۔ سمجھ میں آنے کے یہ معنی ہیں کہ ایک چیز کا مشاہدہ کیا ہو۔ پھر اس کے نظائر اور جزئیات دماغ میں آئیں اور جس چیز کا مشاہدہ ہی نہیں کیا۔ اس کے امثال اور نظائر و جزئیات کیا دماغ میں آئیں گے۔ حاصل یہ ہے کہ سمجھ میں آنے کے معنی دماغ اور خیال میں آنے کے ہیں۔ اور دماغ اور خیال میں جب ہی کوئی چیز آئے گی جب اس کا مشاہدہ ایک دفعہ کم سے کم ہو گیا ہو لہذا جس نے شیر کو نہیں دیکھا اس کے خیال میں شیر کا تصوّر صحیح آ ہی نہیں سکتا۔ اس کی سمجھ میں شیر کی صورت آ ہی نہیں سکتی۔ لیکن جب اس کو بلّی کو دکھایا جائے اور کہا جائے کہ گدھے اور بیل کے برابر بلّی بنائے۔ بس یہی شیر ہے تو اب جب بھی وہ شیر کا نام سنے گا تو اس کی سمجھ میں شیر آ جائے گا یعنی بغیر مشاہدہ کے کسی شے کا صحیح تصوّر یا سمجھ میں آنا محال ہے۔ البتہ یہ تحقیق کہ وہ کوئی شے ہے سو یہ اس کے آثار سے معلوم ہو جاتی ہے اور سمجھ میں آ جاتی ہے۔ جیسے معمار کو ایک مکان بناتے دیکھا تو جتنے بھی مکانات ہیں ان سب کے معماروں کی انیت اور تحقق کا تصوّر ہو گیا۔ لیکن معمار کی صورت اور اصلیت بغیر مشاہدہ کے معلوم نہیں ہو سکتی بالکل اسی طرح اس عالم ارض وسما کی تعمیر یعنی قدرۃ الٰہیہ کا ان کے ساتھ متعلق ہونے کا مشاہدہ نہیں ہوا اس لئے اس تعلق کا سمجھ میں آنا محال ہے۔

اللہ تعالےٰ نے فرمایا ما اشھدتھم خلق السموٰت والارض ولا خلق انفسھم یعنی میں نے حدوث عالم اور حدوث نفس کا ان کو مشاہدہ نہیں کرایا۔ بس یہی وجہ ہے کہ حدوث عالم و روح کا مسئلہ سمجھ میں نہیں آتا۔ یعنی یہ نہیں معلوم کہ تعلق قدرۃ الٰہی بعالم کیا چیز ہے اور تعلق

قدرت الٰہی پر روح کیا چیز ہے۔ یعنی عالم روحانی اور عالم جسمانی کے حدوث کا مشاہدہ نہیں کرایا۔ اس وجہ سے دونوں عالموں کا حدوث اور خلق و ایجاد سمجھ میں نہیں آتا۔ اب اگر یہ کہو کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا واشھدھم علی انفسھم ان کو ان کی ارواح کا مشاہدہ کرا دیا تو میں کہونگا بے شک روحوں کا مشاہدہ تو کرا دیا۔ لیکن روحوں کے خلق اور پیدا کرنے کا مشاہدہ نہیں کرایا صرف روح کا مشاہدہ کرایا ہے تو روح بے شک سمجھ میں آتی ہے۔ بچہ تک جانتا اور سمجھتا ہے کہ یہ ذی روح ہے۔ یہ زندہ ہے اور یہ مردہ ہے۔

اب ہم اصل تفسیر کی طرف آتے ہیں۔ اس مسئلہ کلام الٰہی کے مسئلہ یعنی حدوث و قدیم پر گفتگو دوبارہ شروع کرتے ہیں۔

علمار معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر کلام اللہ ازلی ہوگا تو ابدی بھی ہوگا۔ کیونکہ ازلی کو ابدی ہونا لازم ہے۔ لیکن کلام اللہ ابدی نہیں ہے کیونکہ ازل میں جب اللہ تعالےٰ یہ کہے گا کہ نماز پڑھ اور بندہ نماز پڑھ چکا تو یہ امر ختم ہوگیا۔ اور فنا ہوگیا۔ اور ازلی ناقابل فنا ہے۔ لہٰذا کلام اللہ ازلی نہیں ہے۔

اس کا جواب اہلسنت نہیں دے سکے ہیں۔ اہل سنت کی طرف سے میں کہتا ہوں کہ کلام ازلی اور ابدی ہے اور وہ فنا نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کلام سے جو تکلم کیا ہے وہ کلام فنا ہو جاتا ہے غور کرو کیا تم نہیں دیکھتے کہ قدرۃ ازلی اور ابدی ہے۔ لیکن قدرۃ کا تعلق مقدور کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ اور جو چیز ختم ہو جاتی ہے وہ فعل ہے اور جو چیز ازلی ابدی ہے وہ صفت ہے۔ اب اگر یہ کہو کہ اقیموا الصلوٰۃ۔ نماز پڑھو۔ اس اوپر کے بیان کے مطابق کلام نہیں رہتا کیونکہ نماز پڑھنے کے بعد یہ امر ختم ہو جاتا ہے اور کلام ابدی ہے۔ اور یہ ابدی نہیں ہے بلکہ ختم ہو جاتا ہے تو چاہیئے کہ یہ کلام نہ ہو اور اس کو کلام نہ کہنا قطعاً کفر ہے۔

اس کا حل یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ھذا خلق اللہ کہ یہ اللہ کی خلق ہے
اور یہ کا اشارہ مخلوقات کی طرف ہے تو مخلوق کو خلق سے تعبیر کیا ہے۔ اسی طرح تکلم پر کلام بولا
معتزلہ نے یہ بھی کہا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا انا انزلناہ۔ انا ارسلنا نوحًا۔
ہم نے اس کو اتارا۔ ہم نے نوح کو بھیجا۔ اگر یہ قول ازلی ہوگا تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ اللہ تعالےٰ
نے ازل میں یہ کہا کہ ہم نے اتارا تو اتارنا ازل کی ماضی میں ہوا اور ازل اس ماضی سے مؤخر ہے
اور موخر ازل ہو نہیں سکتا۔ لہذا ازل میں یہ قول ہو نہیں سکتا۔

اس کا بھی صحیح جواب نہیں دیا گیا۔ میں کہتا ہوں کہ ازل ماضی کے سرے پر نہیں
ہے۔ تاکہ ماضی کا صیغہ بولنے سے ازل ماضی پر مقدم ہو جائے بلکہ ازل ماضی حال و مستقبل
تینوں زمانوں سے باہر ہے اور ماضی مستقبل کے جملہ مراتب کو محیط ہے لہذا اللہ تعالےٰ کا
ازل میں ہونا ہی ماضی حال مستقبل میں ہونا ہے۔

جس وقت اللہ تعالےٰ نے کہا 'ہم نے اتارا' یہ حال ہے۔ یہی وہ وقت ہے جس
وقت اللہ تعالےٰ ازل میں ہے تو ازل میں کہا زمانہ حال کے وقت کہ ہم نے زمانہ ماضی
میں اتارا اور بھیجا مخاطب کے اعتبار سے زمانہ حال میں کہا اور زمانہ ماضی سے حکایت کی
حقیقت میں سب کچھ ازل میں کیا اور ازل ان تینوں زمانوں کو گھیرے ہوئے ہے اس لئے وہ
ازل میں ہوتے ہوئے مخاطب کے زمانہ حال میں یہ کہتا ہے کہ ہم نے زمانہ ماضی میں نوح
کو بھیجا۔ غور کرو۔ مقام دقیق ہے۔

معتزلہ نے یہ بھی کہا ہے کہ نسخ ثابت ہے اور نسخ کے معنی یہ ہیں۔ کہ حکم ثابت ہونے
کے بعد مٹایا جائے اور ثابت ہونے کے بعد جو شئے مٹ جائے۔ وہ ازلی نہیں ہو سکتی۔ لہذا
حکم یعنی کلام الہٰی ازلی نہیں ہو سکتا۔

اس کا حل یہ ہے کہ نسخ کلام الٰہی کا فعل ہے یعنی تکلم اور تکلم کے ختم ہونے سے کلام ختم نہیں ہوا کرتا۔ غور کرو معتزلہ نے سنی اشعری سے کہا ہے کہ اگر کلام اللہ ازلی ہو گا تو مامور کا منہی ہونا اور منہی کا مامور ہونا لازم آئے گا۔ اور مامور کا منہی ہونا اور منہی کا مامور ہونا محال ہے۔ لہٰذا کلام اللہ کا ازلی ہونا محال ہے۔ اس دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ چونکہ اشاعرہ حسن و قبح کی شرعیت کے قائل ہیں یعنی نماز اور ترک نماز کا حسن و قبح شرع سے ثابت ہے عقل سے ثابت نہیں ہے۔ اب اگر کلام اللہ یعنی امر و نہی ازلی ہو گا۔ تو اس ازلی کلام کو اس کے تمام متعلقات کی طرف نسبت برابر و یکساں ہو گی یعنی جس طرح علم ازلی اپنے تمام متعلقات کے ساتھ لذاتہٖ متعلق ہو گا۔ اور جبکہ تمہارے نزدیک حسن و قبح شرعی ہے۔ اور شرعی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ مامور منہی ہو سکتا ہے اور منہی عنہ مامور ہو سکتا ہے تو اس وقت کلام ازلی یعنی امر و نہی ازلی لذاتہٖ متعلق ہو جائے گا اور مامور منہی عنہ اور منہی عنہ مامور ہو جائے گا۔ مطلب یہ ہے کہ تمہارے نزدیک صلوٰۃ کے ساتھ جس طرح امر متعلق ہے اسی طرح ترک صلوٰۃ کے ساتھ امر متعلق ہو سکتا ہے تو دیکھو کہ علم ازلی کا جن چیزوں کے ساتھ متعلق ہونا صحیح ہے ان کے ساتھ قطعاً متعلق ہے اور یہاں صلوٰۃ اور ترک صلوٰۃ کے ساتھ تمہارے نزدیک امر کا متعلق ہونا صحیح ہے اور ازلی شے کا جس کے ساتھ تعلق صحیح ہو اس کے ساتھ قطعی وہ متعلق ہو گی۔ لہٰذا جب امر کا مامور بہ اور منہی عنہ جیسے صلوٰۃ اور ترک صلوٰۃ کے ساتھ تعلق صحیح ہے تو قطعی امر صلوٰۃ اور ترک صلوٰۃ کے ساتھ متعلق ہو گا۔ اور اس صورت میں مامور بہ منہی عنہ ہو جائے گا۔ اور مامور بہ اور منہی عنہ کا ایک ہونا محال ہے۔ لہٰذا امر کا یعنی کلام الٰہی کا ازلی ہونا محال ہے۔ دلیل کا لب لباب یہ ہے کہ ازلی صفت کا جس شے سے تعلق جائز اور صحیح ہے اور ممکن ہے اس شے کے ساتھ اس ازلی صفت کا تعلق واقع ہو گا۔ اور اس وقت تمہارے نزدیک جبکہ صلوٰۃ اور ترک صلوٰۃ

دونوں کے ساتھ امر کا تعلق جائز اور ممکن اور صحیح ہے تو قطعی یہ تعلق واقع ہو گا اور مامور بہ منہی عنہ ہو سکنے کی بجائے۔ ہو جائے گا۔ اور یہ محال ہے۔ لہذا امر یعنی کلام کا ازلی ہونا محال ہے۔ دیکھو علم کا تعلق جن اشیاء کے ساتھ صحیح ہے۔ جائز ہے۔ ممکن ہے ان اشیاء کے ساتھ علم ازلی قطعی متعلق ہے۔ اسی طرح امر کا تعلق جب کہ منہی عنہ کے ساتھ صحیح ہے۔ جائز ہے۔ ممکن ہے تو قطعی متعلق ہو گا۔ اور اس وقت قطعی مامور بہ منہی عنہ ہو جائے جو بداھتًا محال ہے۔

اس کا جواب اشاعرہ نے یہ دیا ہے کہ امر ازلی میں صلاحیت تو ہے کہ ترک مامور کے ساتھ متعلق ہو یعنی ہو سکتا ہے کہ ترک صلوٰۃ کے ساتھ امر متعلق ہو لیکن ترک صلوٰۃ کیساتھ متعلق ہونا لازم ضروری اور قطعی نہیں ہے۔ یعنی ہو سکنے کو ہونا لازم اور ضروری نہیں ہے جیسا کہ تم نے لازم کیا ہے۔

دیکھو قدرۃ ازلی میں ہر شے کے ساتھ تعلق کی صلاحیت ہے۔ یعنی قدرۃ ہر شے کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے لیکن متعلق ہے نہیں۔ اشاعرہ کے اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام یعنی امر و نہی قدرۃ قدیمہ کی مثل ہے۔ جس طرح قدرۃ قدیمہ ہر شے کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے لیکن ہوتی نہیں۔ اسی طرح کلام اپنے ہر متعلق کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے۔ مگر ہوتا نہیں۔ میں کہتا ہوں کہ قدرۃ میں ہر شے کے ساتھ متعلق ہونے کی صلاحیت جو تم بتا رہے ہو۔ اس کے کیا معنی ہیں۔ قدرۃ قدیمہ موجود بالفعل ہے اس میں صلاحیت اور استعداد اور امکان کیسا۔ فلاسفہ اور متکلمین دونوں قدرۃ میں صلاحیت کے قائل ہیں۔ مگر اتنا یہ دونوں گروہ نہیں سمجھے کہ صلاحیت بالقوۃ کا نام ہے اور ازلیت بالفعل کا نام ہے۔ ازلی کا بالقوۃ ہونا اور ازلی صلاحیت کا ہونا ازلی کی ازلیت کے منافی ہے۔

اللہ تعالٰی کے متعلق یہ کہنا کہ وہ کر سکتا ہے۔ یہ غلط ہے۔ بلکہ وہ کرتا ہے جو چاہتا ہے

بفعل مالیشا جو چاہتا سو کرتا ہے۔ یہ نہیں ہے کہ کر سکتا ہے۔ اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ قابلیت اور صلاحیت امکانی خاصہ ہے۔

سُبْحَانَ اللّٰہِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا یَصِفُوْنَ۔ جو کچھ یہ لوگ اس کے وصف بیان کر رہے ہیں اللہ ان سے پاک ہے۔ الغرض کلام کو قدرۃ قدیمہ پہ قیاس کرنا اور قدرۃ قدیمہ کے لئے صلاحیت، قابلیت استعداد ثابت کرنا یہ اصول شریعت کے بھی خلاف ہے۔ اور قوانین فلسفہ کے بھی۔ نیز کلام کو تم مثل قدرۃ کہتے ہو اور وہ مثل علم کہتے ہیں پھر اعتراض کا حل کیا ہوا اور ایک اور دشواری کا دروازہ کھولدیا۔ یعنی کیا وجہ ہے کہ علم تو ہر شے کے ساتھ بالاتفاق متعلق ہے اور قدرۃ ہر شے کے ساتھ متعلق نہیں ہے۔ اور نیز بقول تمہارے کلام بھی ہر شے کے ساتھ متعلق نہیں ہوسکتا۔ ہم پوچھتے ہیں کہ صفات قدیمہ میں یہ اختلاف کیسا یعنی ازلی کے معنی تو یہ ہیں جو شے بغیر علت بغیر کسی قدرت کے ہو وہ ازلی ہے۔ جب بغیر علت کے علم ہوا اور جب بغیر علت کے قدرت ہوئی تو دونوں کو یکساں ہونا چاہیئے تھا۔ یہ کیا کہ علم تو ہر شے کے ساتھ متعلق ہو اور قدرت ہر شے کے ساتھ متعلق نہ ہو یہ اختلاف تو منافی ازلیت ہے۔ بلکہ حق جواب یہ ہے۔

میں کہتا ہوں جس طرح علم ہر شے کے ساتھ متعلق ہے۔ اسی طرح کلام ہر شے کے ساتھ متعلق ہے۔ اسی طرح قدرۃ ہر شے کے ساتھ متعلق ہے۔ دیکھو علم جس طرح وجود کے ساتھ متعلق ہے اسی طرح عدم کے ساتھ متعلق ہے اور جس طرح یہاں موجود کا معدوم ہونا اور معدوم کا موجود ہونا لازم نہیں آتا۔ اسی طرح کلام مامور اور منہی عنہ کے ساتھ متعلق ہے اور مامور کا منہی یا منہی کا مامور ہونا لازم نہیں ہے۔ بالکل اسی طرح قدرۃ وجود و عدم کے ساتھ متعلق ہے اور موجود کا معدوم ہونا اور معدوم کا موجود ہونا لازم نہیں ہے۔ اب اگر تم یہ کہو کہ علم اور قدرۃ میں فرق ہے۔ اللہ کا علم تو اللہ کی ذات سے متعلق ہے لیکن اللہ کی قدرۃ

اللہ کی ذات سے متعلق نہیں ہے لہذا علم وقدرت میں فرق ہے تو میں کہوں گا اسی دھوکے میں حکماء اور متکلمین دونوں آ گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے متعلق نہیں ہے۔ کیونکہ تعلق حدوث ہے۔ ازلیت اور تعلق کا اجتماع ازلیت اور حدوث کا اجتماع ہے

اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم بلا تعلق ہے۔ جس طرح اس کی ذات کی موجودیت بلا تعلق قدرت ہے اسی طرح اس کی ذات کی معلومیت بلا تعلق علم ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کا علم اس کی ذات سے متعلق ہوگا۔ تو اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات اس تعلق کے بعد معلوم ہوگی اور اس صورت میں بغیر تعلق کے جہل متصوّر ہوگا۔ تعالیٰ اللہ۔ بلکہ اس کا اپنی ذات کے ساتھ علم ازلی ہے اور ازلی ہونے کے وہی معنی ہیں جو اوپر گذرے۔ اب رہا اس کا علم تمام عالموں کے ساتھ تو وہ بے شک متعلق ہے جس طرح قدرۃ متعلق ہے اب اگر یہ کہو کہ تعلق علم سے قبل جہل لازم متصور ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قبلیت اور بعدیت زمانی نہیں ہے۔ جو قبل میں جہل لازم آئے جس طرح تعلق قدرۃ سے قبل عجز نہیں لازم ہے اسی طرح تعلق علم سے قبل جہل لازم نہیں ہے بلکہ جس وقت وہ ظرف ازل میں ہے اسی وقت وہ ظرف تعلق میں ہے اور اسی وقت وہ ابد میں ہے اب اگر یہ کہو کہ یہی تقریر اس کی ذات میں بھی جاری ہے۔ یعنی اس کا علم اس کی ذات کے ساتھ متعلق ہے اور تعلق سے پہلے وہ مرتبہ ذات میں جاہل نہیں ہے۔ بلکہ ٹھیک اسی وقت وہ ظرف ازل میں ہے اور اسی وقت وہ ظرف تعلق اور اسی وقت وہ ابد میں۔ اور اس کا حل یہ ہے کہ تعلق چونکہ حدوث ہے اور اس کے کمالات بلا قدرۃ موجود بالفعل ہیں۔ اس لئے اس کی ذات کا علم اس کے لئے بلا قدرۃ بلا تعلق قدرۃ ہے اور عالم کا علم بالقدرۃ ہے۔ جس طرح خالقیت عالم بالقدرۃ اس کی شان کے خلاف نہیں ہے جس طرح بالقدرۃ عالم کو مقدور کرتے ہوئے وہ ازل میں قادر ہے۔ اسی طرح بالقدرۃ عالم کو معلوم کرتے ہوئے وہ ازل میں عالم ہے۔ یہ غور کا مقام ہے۔

حکماء کو علم وقدرۃ میں تفریق کرنے کے لئے ایک اور بھی مغالطہ لگا ہے۔ انہوں نے کہا

کہ علم قدرت جیسا نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ کے معلومات غیر متناہی ہیں اور مقدورات متناہی ہیں اور غیر متناہی، متناہی کا غیر ہے۔ لہٰذا علم کی خصلت قدرۃ کی خصلت کا غیر ہے اور اس مغالطہ میں حکما کی طرح متکلمین بھی پھنس گئے۔ اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ علم ہر شے کے ساتھ متعلق ہے اور قدرت ہر شے کے ساتھ متعلق نہیں ہے اور یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا:۔ ان اللہ علیٰ کل شئی قدیر۔ بیشک اللہ تعالےٰ ہر شے پہ قادر ہے۔ ان لوگوں نے اس کے یہ معنی سمجھے ہیں کہ اللہ تعالےٰ کی قدرۃ ہر شے کے ساتھ متعلق ہوسکتی ہے بلکہ حق یہ ہے کہ قدرۃ متعلق ہے اب اگر یہ کہو کہ علم اگر متعلق نہ ہوگا تو جہل لازم آئے گا۔ تو ہم کہیں گے کہ قدرت اگر متعلق نہ ہوگی تو عجز لازم آئے گا۔ جس طرح جہل سے بچنے کے لئے علم کی تعمیم کی اسی طرح عجز سے بچنے کے لئے قدرت کی تعمیم کرو اور دونوں صفتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بلکہ قدرت اہم ہے ہمیشہ ارباب قدرۃ کے ارباب علم ماتحت رہے ہیں۔ اگر یہ کہو کہ معلومات غیر متناہی ہیں اور مقدورات متناہی ہیں تو یہ زبردستی ہے۔ تحکم ہے بلکہ مقدورات بھی غیر متناہی ہیں۔

اگر یہ کہو کہ مقدورات غیر متناہی نہیں ہوسکتے کیونکہ تسلسل محال لازم آئے گا۔ تو ہم کہتے ہیں معلومات بھی غیر متناہی نہیں ہوسکتے کیونکہ تسلسل محال اس صورت میں بھی لازم آئیگا اگر یہ کہو کہ علم موجود اور معدوم دونوں کے ساتھ متعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ قدرۃ بھی موجود اور معدوم دونوں کے ساتھ متعلق ہے۔ اگر یہ کہو کہ مقدرات سب مقدور ہوتے ہی قدرت ختم ہوجائے گی تو ہم کہتے ہیں معلومات سب معلوم ہوتے ہی علم ختم ہوجائے گا۔ الغرض جس طرح علم لامتناہی ہے۔ معلوم لامتناہی ہے۔ اسی طرح قدرۃ لامتناہی ہے۔ مقدور لامتناہی ہے۔ اللہ تعالےٰ نے فرمایا وما یعلم جنود ربک الا ھو تیرے رب کے لشکروں کو بجز اس کے اور کوئی نہیں جانتا اگر یہ لشکر متناہی ہوتے تو اور کوئی بھی جان لیتا۔

اب اگر تم یہ کہو کہ اجتماع النقیضین معلوم باری تعالےٰ ہے اور مقدور باری تعالےٰ نہیں ہے۔ جس طرح محالات اور شریک باری تعالےٰ اور سلسلہ لا اوّل اور حرکت بے متحرک اور فعل بے فاعل یہ سب معلومات باری تعالےٰ ہیں اور مقدورات باری تعالےٰ نہیں ہیں میں کہتا ہوں کہ یہ غلط ہے کہ یہ مقدور باری تعالےٰ نہیں ہیں بلکہ یہ بھی مقدور باری تعالےٰ ہیں اگر یہ مقدور باری تعالےٰ نہ ہوتے تو ہمارے خیال میں یہ کیسے آتے۔ باری تعالےٰ ان کو جانتا ہے اس کے معانی یہ ہیں کہ ان مفہوموں کے مصداق ظرف واقع میں نہیں ہے بلکہ ظرف اختراع اور ظرف لاواقع میں ہیں اور باری تعالےٰ ان پہ قادر ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ ان مفہومات کا تصور ہمارے خیال میں پیدا کر دیا اب اگر تم یہ کہو کہ یہ بات تو سمجھ میں آتی ہے کہ اللہ تعالےٰ ہر شے کر سکتا ہے لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ اللہ تعالےٰ نے ہر شے کر دی۔ مطلب یہ ہے کہ یہ بات تو سمجھ میں آتی ہے کہ اللہ تعالےٰ کا علم ہر شے کے ساتھ متعلق ہو چکا۔ لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کی قدرۃ بھی متعلق ہو چکی۔ کیونکہ قدرۃ متعلق ہو چکنے کے بعد قدرۃ ختم ہو جاتی ہے۔ میں کہوں گا کہ جب تمام اشیاء کے ساتھ قدرۃ متعلق ہو چکی تو اب باقی کون سی شے رہ گئی اگر قدرۃ ختم ہو گئی تو مقدور بھی ختم ہو گیا۔ اس میں حرج کیا ہے۔ اسی طرح علم بھی ختم ہو گیا۔ اس کے ساتھ ساتھ معلوم بھی ختم ہو گیا۔ حرج تو اس وقت تھا کہ علم و قدرۃ ختم ہو جاتے اور معلوم اور مقدور باقی رہ جاتے تاکہ جہل اور عجز لازم آتا۔ یوں سمجھو کہ تمام اشیاء نقیضین میں منحصر ہیں۔ یعنی ہر شے یا موجود ہے یا معدوم اس لئے تمام اشیاء موجود اور معدوم میں منحصر ہو گئیں اور جب وہ تمام اشیاء پر قادر ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ موجودات اور معدومات پر قادر ہے اور جب کہ وہ موجودات اور معدومات پہ قادر ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ نقیضین پر قادر ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ تمام اشیاء پہ قادر ہے۔ لہٰذا قدرۃ اور مقدور ساتھ ساتھ ہیں لہٰذا قدرۃ ختم ہوئی تو مقدور ختم ہوا۔ اب رہا اجتماع النقیضین تو اجتماع شیئین سے

خارج ہے اور ظرف واقع میں یا وجود ہے یا عدم ہے اور وجود اور عدم سے باہر اور خارج کوئی شے نہیں ہے۔ لہذا اجتماع نقیضین وجود و عدم سے باہر ہے اور وجود و عدم واقع میں ہیں لہذا نقیضین میں سے تو ہر ایک واقع میں ہوگی۔ لیکن ان دونوں کا اجتماع ان دونوں سے باہر اور خارج ہوگا۔ لہذا اجتماع النقیضین واقع سے باہر یعنی لا واقع میں ہوگا۔ لہذا قدرت اور علم کا تعلق واقع سے ہوگا۔ لہذا لا واقع کو جاننا واقع کو نہ جاننا ہے۔ لا واقع پر قادر ہونا واقع پر قادر نہ ہونا ہے۔ تو اجتماع النقیضین اور شریک باری اور سلسلہ لا اول اور تسلسل اور حرکت بے متحرک اور فعل بے فاعل ان کا جاننا اور ان پر قادر ہونا نہ جاننے اور نہ قادر ہونے کے معنی میں ہے

لہذا یہ سوال پیدا ہی نہیں ہوتا کہ خدا یعنی عالم قادر جاہل عاجز ہو سکتا ہے یعنی جس سوال کا جز ثانی جز اول کے منافی ہو۔ جیسے اللہ تعالے جھوٹ بول سکتا ہے۔ اللہ تعالے عاجز، جاہل میت فنا ہو سکتا ہے اللہ تعالے ذی مثال ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالے کے لئے شریک ہو سکتا ہے۔ ان تمام سوالات کا جواب یہ ہے کہ یہ سوالات صحیح نہیں ہیں۔ کیونکہ اللہ تو کہتے ہی اس کو ہیں جو عالم ہو قادر ہو بے مثل ہو، صادق ہو، باقی ہو تو اب یہ کہنا ہے کہ اللہ جاہل ہو سکتا ہے۔ یہ سوال صحیح نہیں ہے۔ اللہ کہتے ہی اس کو ہیں جو جاہل نہ ہو سکے اور یہ کہنا کہ اللہ اپنے اوپر قادر ہے یعنی اللہ مقدور ہو سکتا ہے۔ حالانکہ غیر مقدور ہی کو اللہ کہتے ہیں تو اس قسم کے سوالات لغو ہیں۔ کیونکہ اس قسم کے سوالات کے یہ معنی ہوئے کہ غیر مقدور، مقدور ہو سکتا ہے غیر جاہل، جاہل ہو سکتا ہے۔ غیر کاذب، کاذب ہو سکتا ہے۔ غیر مثل، مثل ہو سکتا ہے۔ تو جن سوالات کے اجزا میں منافات ہوں وہ سوالات ہی غلط ہیں۔ اس لئے ان کے لئے جواب کی کاوش فضول ہے

میں نے سنا ہے کہ عباسی دور میں یہ سوال اٹھا کہ اللہ تعالے اپنی مثل بنا سکتا ہے، یا نہیں

اگر بنا سکتا ہے تو بے مثل نہ رہا اور اگر نہیں بنا سکتا تو عاجز ہو گیا۔ اس دور کے بڑے بڑے فضلا اس کا جواب دینے سے قاصر رہے۔

میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ سوال ہی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ مثل بنانے کے بعد وہ مثل، مثل کہاں رہا۔ کیونکہ یہ تو بن گیا اور وہ بے بنا ہے تو بے بنے کے لئے بنا تخلیط اور اہمال ہے۔ یعنی بے بنا بنے ہوئے جیسا ہے۔ یہ مہمل بات ہے کہ جیسے تو کہے کہ ۲۰ روپے ۲۰ آدمیوں میں اس طرح تقسیم کر دو کہ مردوں کو تین تین اور عورتوں کو دو دو اور بچوں کو ایک ایک روپیہ مل جائے تو اس سوال کا جواب یہی ہو گا کہ یہ سوال ہی صحیح نہیں ہے۔ اب اگر تو یہ کہے کہ اگر سوال ہو کہ اللہ فلاں شے پر قادر ہے یا نہیں تو کیا جواب دینا چاہیئے تو جواب اس کا یہ دینا چاہیئے کہ اللہ تو ہر شے پر قادر ہے۔ لیکن یہ سوال بے ضابطہ اور غیر صحیح ہے یعنی اللہ محال پر قادر ہے یا نہیں۔ جواب ہر شے پر قادر ہے۔ لیکن سوال نادرست ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہ تشقیق کہ قادر ہے یا نہیں قادر ہے۔ یا عاجز یہ تو شقیں کرنی صحیح نہیں ہیں کہ ہر شے کے وجود و عدم کے ساتھ قدرۃ متعلق ہو چکی۔ اب کوئی شے باقی ہی نہیں رہی جو قدرۃ کے متعلق ہونے کی منتظر ہو۔ انسانی قدرۃ یا قدرۃ حادثہ میں بیشمار اشیاء باقی ہیں۔ جن کے ساتھ قدرۃ حادثہ متعلق نہیں ہوئی۔ یہاں تشقیق ہو گی۔ کہ انسان فلاں شے پر قادر ہے۔ یا عاجز ہے۔ اللہ کے لیے تشقیق کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ کہ وہ عالم ہے یا جاہل قادر ہے یا عاجز۔ صادق ہے یا کاذب۔ بس وہ عالم ہی ہے۔ قادر ہی ہے۔ صادق ہی ہے۔

اب اگر تم یہ کہو کہ فرعون کو جنت میں داخل کرنے کی قدرۃ ہے۔ یا نہیں تو میں کہوں گا پھر تو نے تشقیق کی جہنم میں داخل کرنے کی قدرۃ جہنم میں داخل کرنے میں مشغول ہو چکی ہے۔ یہ شغل قدرۃ ہے۔ نہ کہ عجز قدرت۔ غور کرو۔

اکثر قائلین امکان کذب باری تعالےٰ اس مغالطہ میں پھنس گئے۔ کیونکہ شغل قدرۃ کے وقت بے شغلی کیونکر متصور ہے۔ یعنی جس وقت پیدا کر رہا ہے۔ اسی وقت مارنے پر بھی قادر ہو۔ یعنیہ جس وقت پیدائش ہے۔ اسی وقت موت ہو۔ یہ مہمل اور غیر متصور ہے تصور میں بے فاعلی فعل بے متحرک حرکت ہونے کے وقت نہ ہونا کہاں ہے۔ اللہ تعالےٰ تیرے ہر خیال پر قادر ہے۔ لیکن یہ اشیاء تو خیال اور تصور میں ہی نہیں ہیں۔ یہ تو اختراع اور فرض اور لا واقع میں ہیں! اور لا واقع پر قادر ہونا گویا لا واقع کا واقع کرنا ہے اور لا واقع کا واقع ہونا غیر متصور اور مہمل ہے۔

حق یہی ہے کہ دو شقیں کرنا صحیح نہیں ہے کہ قادر ہے۔ یا قادر نہیں ہے۔ یہ تردید صحیح نہیں ہے۔ آج سے نو سو سال پہلے ایک بڑے امام کو یہ دھوکا لگا کہ اللہ تعالےٰ کی قدرت چونکہ عام ہے اس لئے کذب پر قادر ہے۔ اگر قادر نہ ہوگا۔ تو عاجز ہے! اور یہ بات ان کی سمجھ میں نہ آئی۔ بلکہ کسی کی بھی سمجھ میں نہیں آئی۔ کہ قادر نہ ہونیکی نوبت تو جب آئے گی جب وہاں اشیاء ہوں۔ اور قدرت متعلق نہ ہو۔ تب یہ کہہ سکتے ہیں کہ قادر نہیں ہے یا عاجز ہے۔ کون سی شئے ہے کہ جس کے ساتھ قدرۃ متعلق نہیں ہے۔ تاکہ اس صورت میں غیر قادر یا عاجز ہو۔

یہاں ایک نکتہ سمجھ لینا چاہیئے کہ قادر ہونا مقدور ہونے کو چاہتا ہے۔ قادر ہونا قادر ہونیکو نہیں چاہتا۔ تاکہ قادر ہوتا مقدور ہونا ہو جائے۔ مطلب یہ ہے کہ قادر غیر قادر پر قادر ہے۔ قادر پر قادر نہیں ہے۔ ورنہ قادر مقدور ہو جائے گا۔ اور قادر قادر نہیں رہے گا۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اللہ اپنی ذات وصفات پر قادر ہے۔ یہ سوال ہی صحیح نہیں

ہے۔کیونکہ وہ تو قادر بالذات ہے۔۔ قادر علی الذات نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ قدرۃ مقدور کے ساتھ متعلق ہو گی۔قدرۃ قدرۃ کے ساتھ متعلق نہیں ہو گی۔ ورنہ قدرۃ قدرۃ نہیں رہے گی۔ بلکہ مقدور ہو جائے گی۔اس طرح قدرۃ قادر کے ساتھ متعلق نہیں ہو گی۔ ورنہ قادر قادر نہ رہے گا۔بلکہ مقدور ہو جائے گا غور کرو۔

لب لباب یہ ہے کہ قدرۃ متعلق ہے۔متعلق بالفتح نہیں ہے۔قدرۃ جس شے کے ساتھ متعلق بالکسر ہو گی۔اسی وقت وہ شے متعلق بالفتح ہو جائے گی۔اگر قدرۃ قادر اور قدرۃ کے ساتھ متعلق ہو گی۔تو قادر اور قدرۃ متعلق بالفتح ہو جائے گی۔اور یہ عین تخلیط اور مغالطہ ہے۔لہٰذا اللہ تعالےٰ قادر بالذات ہے۔قادر علی الذات نہیں ہے۔بلکہ قادر علی الاشیاء ہے۔اور قادر علی الذات نہ ہونا نقص اور عیب اور کمزوری نہیں ہے بلکہ کمال حسن اور قوت ہے۔اور جو لوگ قادر علی الذات ہوتے ہیں۔یعنی خودکشی پر قادر ہوتے ہیں۔درحقیقت انتہائی عاجز ہوتے ہیں۔انتہائی بے بسی اور عاجزی کے ساتھ موت دفنا تک پہنچ جاتے ہیں۔کمال تو یہ تھا کہ وہ اپنے آپ کو مرنے نہ دیتے۔

حاصل یہ ہے کہ عیب پر قادرۃ درحقیقت عجز ہے جو اپنے نقص پر قادر ہے۔وہ درحقیقت عاجز ہے۔غور کرو۔

اس کے علاوہ جہاں قدرۃ کا متعلق ہونا صحیح ہے۔وہاں قدرۃ اگر متعلق ہو تب نقص اور عجز کہلایا جائے گا۔اور جہاں قدرت کا متعلق ہونا صحیح نہیں ہے۔وہاں قدرۃ کا متعلق نہ ہونا۔نہ عجز ہے نہ نقص ہے۔نہ عیب ہے۔کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر موٹر ہوائی فضا میں نہ چل سکے اور ہوائی جہاز سڑک پر نہ چل سکے تو ان دونوں کو ناقص نہیں کہا جائے گا ہاں اگر موٹر سڑک پر نہ چل سکے اور ہوائی جہاز ہوا میں نہ اڑ سکے تو دونوں

کوناقص کہا جائے گا۔ قدرۃ کی سطر کی امکان ہے۔ وجوب وامتناع نہیں ہے۔ قوت کا وجوب وامتناع کے ساتھ متعلق نہ ہونا قدرۃ کے منافی نہیں ہے۔ غور کر و ہم نے اس جگہ بحث کو طویل کر دیا۔ کیونکہ یہ پھیلنے کا مقام تھا۔

اب ہم کلام کے قدم و حدوث کی طرف رجوع ہوتے ہیں۔ پھر آیت کی تفسیر کی طرف رجوع ہوں گے۔

قائلین قدم نے یہ کہا ہے کہ ایک ہی کلام مختلف عبارتوں اور مختلف زبانوں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کلام درحقیقت وہ ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہے۔ اور یہ عبارتیں اور الفاظ اس کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں۔ اصل میں کلام وہ ہے کہ جس پر یہ الفاظ دلالت کرتے ہیں اور ان الفاظ کے مدلولات نفس کے ساتھ قائم ہیں اور چونکہ اللہ تعالےٰ ازلی ہے۔ لہٰذا اس کے نفس کے ساتھ جو شے قائم ہو گی وہ ازلی ہے۔ لہٰذا کلام اللہ ازلی اور قدیم ہے۔

اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام مدلول نفسی ہے اور ازلی کا مدلول نفسی ازلی ہے لہٰذا کلام ازلی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ الفاظ اس تعبیر پر کلام اصلی نہ رہا۔ حالانکہ اس کو کلام اصلی نہ کہنا کفر ہے۔

دوسرے یہ کہ ان الفاظ کے مدلولات اور معانی سب کے سب حادث ہیں۔ سوائے لفظ اللہ کے یا ان الفاظ کے جو اللہ پر دلالت کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ کہنا کہ کلام نفسی یعنی ان الفاظ کے مدلولات ازلی ہیں۔ یہ بالکل غلط ہیں۔ اب اگر تم یہ کہو کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی

کہدے کہ اگر بحر کو کلمات رب کے رقم کرنے کے لئے روشنائی بنا لی جائے تو کلمات رب
ہونے سے پہلے بحر ختم ہو جائے گا۔ ولو جئنا بمثلہ مددا
خواہ اس کی مدد پر ایک اور سمندر اس جیسا ہم لے آئیں جب بھی کلمات رب
نہ ہو سکیں گے۔ اس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ کلمات رب لامحدود اور لامتناہی ہیں او
لامحدود و لامتناہی اشیاء حادث نہیں ہو سکتیں۔ کیونکہ حادث محدود اور معدود ہیں
جیسا کہ فرمایا واحصیٰ کل شیئ عددا۔ ہر شے کو عدد سے گھیر لیا ہے۔ یعنی ہر شے معدود
اور جبکہ کلمات رب لامحدود ہونے کے بنا رپر حادث نہیں ہو سکتے۔ تو لامحالہ کلمات رب
قدیم اور ازلی ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ بولو کیا کہتے ہو بسم اللہ سے والناس تک کلام اللہ ہے یا نہیں
اگر کہو نہیں ہے تو قطعی کافر ہو گئے اور اگر کہو ہاں ہے۔ تو یہ تو سمندر کجا صرف ایک دوات
اور ایک قلم سے رقم ہو جاتا ہے۔ یعنی کلام اللہ جو بسم اللہ سے والناس تک ہے۔ یہ ایک دوات
ایک قلم یا چند دواتیں اور چند قلموں سے رقم ہو جاتا ہے اور یہ بالکل کھلی ہوئی بات ہے
اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ کلمات رب جو لامتناہی بحروں سے بھی رقم نہیں ہو سکتے وہ قرآن
اور کلام اللہ کے علاوہ کوئی اور چیز ہے۔ غور کرو۔

الغرض مسئلہ قدم و حدوث کلام کی مفصل بحث ہم آگے بیان کریں گے۔ جہاں
کلام کی بحث آئے گی۔ یہاں صرف اتنا سمجھ لینا چاہیئے کہ جن لوگوں نے الفاظ قرآن کو قدیم کہا
غلطی کی۔ جن لوگوں نے اس کے مدلولات کو قدیم کہا غلطی کی۔ سوائے اس مدلول کے جس
پر لفظ اللہ دلالت کرتا ہے یا اور اس قسم کے الفاظ کے مدلول کے اور حق یہ ہے کہ قوۃ
کلام قدیم ہے اور فعل کلام حادث ہے۔ جس طرح قوۃ ارادہ قدیم ہے اور فعل ارادہ یعنی مرادہا

ہے۔ پس اس طرح قوۃ کلام قدیم اور اس کا فعل یعنی تکلم حادث ہے۔ اور تکلم کو بھی کلام کہا جاتا ہے۔ لہذا قرآن کلام اللہ ہے اور حادث ہے خواہ ملفوظ ہو خواہ منقوش ہو خواہ مسموع ہو سب حادث ہے اور وہ قوت کہ جس کا یہ کلام فعل ہے وہ قدیم ہے اور یہ میری رائے ہے اور یہی صحیح ہے۔ غور کرو۔ اللہ تعالیٰ کا یہ قول" ان الذین کفروا "عام صیغہ ہے اور اس سے خاص مراد ہے یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ جو بھی کافر ہیں وہ ایمان نہیں لائیں گے کیونکہ اکثر کافر ایمان لے آئے اس سے معلوم ہوا کہ عام لفظ بول کر خاص مراد لی ہے۔ یعنی بعض مخصوص کافر ایمان نہیں لائیں گے۔

معتزلہ نے کہا ہے کہ یہ عام لفظ ہے اور اس سے مراد بھی عام ہے۔ یعنی اگر ایک بھی ایمان نہ لائے تو گویا پوری جماعت ایمان نہیں لائی۔ یعنی مطلب یہ ہے کہ ان الذین کفروا۔ یہاں کفار کی جماعت پر یہ حکم کیا گیا ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے۔ پس اگر ان میں سے ایک ایمان نہ لائے اور باقی سب ایمان لے آئیں تو یہ بات صادق آئے گی کہ پوری جماعت ایمان نہیں لائی۔ لہذا عام بول کر عام ہی مراد لیا گیا ہے اور انھوں نے یہ کہا ہے کہ ان الذین کفروا لا یومنون، ان الذین کفروا یومنون کی نقیض کی مثل ہے۔ اور ان الذین کفروا یومنون۔ یعنی کافر ایمان لے آئیں گے۔ یہ جب صادق ہوگا کہ جب ان میں سے ہر ہر واحد ایمان لے آئے۔

اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ ان الذین کفروا یومنون میں جو کہ قضیہ موجبہ ہے عموم معتبر ہے تو اس کی نفی میں واجب ہے کہ عموم معتبر نہ ہو یعنی ان الذین کفروا یومنون کے یہ معنی ہیں کہ ہر کافر ایمان لے آئے گا اور ان الذین کفروا لا یومنون اس کی نفی ہے اور جب کہ ثبوت میں عموم معتبر ہے تو واجب ہے کہ اس کی نفی میں عموم معتبر نہ ہو یعنی ان الذین کفروا لا یومنون

کے صدق میں یہ ضروری نہیں ہے کہ سب کے سب ہی ایمان نہ لائیں گے بلکہ اگر ایک ایمان نہ لائے اور باقی سب ایمان لے آئیں تب بھی الذین کفروا ایمان نہیں لائے کیونکہ الذین کفروا جماعت کے لئے ہے اور جماعت ہی سے، ایک آدمی ایمان نہیں لایا تو گویا جماعت من حیثیت الجماعت ایمان نہیں لائی لہذا یہاں عام بول کر خاص مراد نہیں لی گئی۔ اہل سنت نے یہ جواب دیا کہ ان الذین کفروا سواء علیہم لایومنون بھی جمع کا صیغہ ہے جس طرح الذین کفروا جمع کا صیغہ ہے اور جمع جب جمع کے مقابل میں آتی ہے تو فرد فرد کے مقابلے میں ہوتا ہے تو اس وقت معنی یہ ہوئے کہ ہر کافر ایمان نہیں لائے گا اور یہ صدق نہیں ہے۔ کیونکہ بعض کافر ایمان لے آئے لہذا عام بول کر خاص مراد لی گئی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اہل سنت کا یہ جواب غلط ہے۔ کیونکہ یہ جواب اس ضابطہ پر مبنی ہے کہ جمع کا جمع کے مقابل ہونا فرد کا فرد کے مقابل ہوتا ہے اور جب فرد فرد کے مقابل ہوگا تو ہر واحد ایمان نہیں لائے گا اب اگر آیت کے یہ معنی ہوں گے کہ ہر ہر واحد ایمان نہیں لائے گا تو یہ صادق نہیں ہوں گے حالانکہ آیت کے معنی قطعی صادق ہیں۔ لہذا یہ اصول کہ جمع کا جمع کے مقابل میں ہونا فرد کا فرد کے مقابل میں ہوتا ہے۔ یہ اصول غلط ہے اور غلط اصول پر جو جواب مرتب ہوگا وہ بھی غلط ہوگا۔

حاصل اس بحث کا یہ ہے کہ ان الذین کفروا لفظ عام ہے اور اہل سنت کے نزدیک عام کے معنی یہاں یہ ہوئے کہ ہر ہر کافر ایمان نہیں لائے گا اور چونکہ ایسا نہیں ہے بلکہ کچھ کافر ایمان لے آئے اس لئے لفظ عام بول کر خاص مراد لی ہے یعنی کچھ کافر یا خاص کافر ایمان نہیں لائیں گے۔ معتزلہ نے کہا کہ لفظ ان الذین کفروا عام ہے اور یہ اپنے عموم پر ہے اس لئے کہ ان الذین سے ہر ہر کافر مراد نہیں ہے بلکہ جماعت کفار مراد ہے اور جماعت من حیث الجماعت سے ایمان

منفی ہے تو جس طرح ہر ہر واحد سے ایمان منفی ہونے سے جماعت سے ایمان منفی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جماعت میں سے بعض سے ایمان مسلوب اور منفی ہونے سے جماعت سے ایمان مسلوب ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ عام بول کر خاص مراد لی ہے۔ اس کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عام اپنے عموم پر باقی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ عام سے مراد اگر جماعت یعنی کل مجموعی ہے تو معتزلہ کا مذہب حق ہے اور اگر عام سے مراد کل افرادی ہے یعنی ہر ہر واحد تو اہل سنت کا مذہب حق ہے۔

جاننا چاہئے کہ معتزلہ کے عقیدہ کے مطابق بھی بعض تو ایمان نہیں لائیں گے یعنی جماعت کے ایمان نہ لانے سے مراد یہ ہے کہ بعض ہی ایمان نہیں لائیں گے اور یہ بعض رؤسائے یہود ہیں جن کی بابت اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ یہ جان بوجھ کر حق کو چھپاتے ہیں اور یا مشرکین مراد ہیں۔ جیسے ابوجہل اور ولید بن مغیرہ وغیرہ اور جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول سواء مستوی کے معنی میں ہے یعنی بے شک جو لوگ کافر ہو گئے ہیں ان کو ڈرانا و نہ ڈرانا دونوں برابر ہیں۔ اور یا سواء ان الذین کفروا کی خبر ہے اور سواء فاعل کا حکم میں ہے گویا اس عبارت کی اصل یوں ہے۔ ان الذین کفروا مستو علیہم انذارک وعدمہ جو لوگ کافر ہوئے انہیں تیرا ڈرانا اور نہ ڈرانا برابر ہے اور یا سواء خبر مقدم ہے اور مبتداء محل ہے انذرتہم ام لم تنذرہم ہے اور یہ جملہ ان الذین کفروا کی خبر ہے اور اس کی ایسی مثال ہے۔ جیسے سواء محیاہم ومماتہم ان کی زندگی اور موت دونوں برابر ہیں جس طرح یہاں سواء خبر مقدم ہے اسی طرح سواء علیہم انذرتہم میں خبر مقدم ہے اور کوئی علماء کے نزدیک خبر کا مقدم کرنا جائز نہیں ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ مبتدا ذات ہے اور خبر صفت ہے اور ذات صفت سے مقدم ہے تو ذکر ذات بھی ذکر صفت سے مقدم ہونا چاہئے اس کا جواب یہ ہے

گیا ہے کہ اس بیان سے صرف اتنا لازم آتا ہے کہ مبتدا کا مقدم ہونا اولیٰ ہے نہ کہ واجب اور
کوفیوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر خبر مقدم ہوگی تو اضمار قبل الذکر لازم آئے گا یعنی خبر میں ضمیر ہوتی ہے
جو مبتدا کی طرف راجع ہوتی ہے اور خبر کے تقدم کی صورت میں ضمیر کا تقدم لازم آتا ہے جو مبتدا
کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اضمار قبل الذکر قرآن شریف میں واقع ہے

فاوجس فی نفسہ خیفۃ موسیٰ یعنی موسیٰ اپنے دل میں ڈرے فی نفسہ کی

ضمیر موسیٰ کی طرف راجع ہے اب یہاں یہ مسئلہ درپیش ہے کہ انذرتھم ام لم تنذرھم فعل ہے
اور نحوی کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فعل محکوم علیہ اور مخبر عنہ نہیں ہوتا تو انذرتھم سواء کا مبتدا
اور مخبر عنہ نہیں ہوسکتا اور مسئلہ نہایت مشکل ہے۔ متقدمین نے اس مسئلہ کو صعب اور
مشکل بتایا ہے۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ فعل مخبر عنہ ہوسکتا ہے ان کی دلیل یہ آیت ہے اور یہ آیت
ہے ثم بدالھم من بعد ما راوا الآیات لیسجننہ نشانیاں ظاہر ہونے کے بعد پھر ان کو
ظاہر ہوا کہ یوسف کو جیل میں رکھیں۔ جس طرح انذرتھم سواء کا مخبر عنہ ہے۔ اسی طرح
لیسجننہ بدا کا مخبر عنہ ہے۔

اور انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ضرب زید میں ضرب فعل ہے یہاں ضرب
مخبر عنہ ہے اور فعل مخبر ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہاں ضرب کا صیغہ فعل ہے اور
صیغہ اسم ہے لہذا مخبر عنہ اسم ہی ہے یہ جواب صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ فعل جس کی خبر ہے
اس کو فعل ہی ہونا چاہیئے اسم نہیں ہونا چاہیئے ورنہ خبر جھوٹی ہو جائیگی کیونکہ معنی
اس وقت یہ ہوں گے کہ اسم فعل ہے اور یہ کاذب ہے اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ فعل
مخبر عنہ نہیں ہوتا اسی مثال میں فعل مخبر عنہ ہے اور اگر یہ کہو کہ اسی مثال میں فعل اسم ہے تو معنی
یہ ہو جائیں گے کہ اسم مخبر عنہ نہیں ہوتا اور یہ کاذب ہے پس یہ دو دلیلیں ان کی ہیں جو

کہتے ہیں کہ فعل مخبر عنہ ہو سکتا ہے۔

اس خیال کی تائید میں، میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ کل شئی ھالک ہر شے باطل ہے۔ فانی ہے۔ یہاں ہر شئے کو اللہ تعالیٰ نے مخبر عنہ بنایا ہے اور فعل اور حرف شئے ہے اور شئے محکوم علیہ اور مخبر عنہ ہے۔ ھالک کا۔

میں کہتا ہوں فلسفیانہ انداز میں کہ ہر شئے پر اثر مرتب ہے اگر اثر مرتب نہ ہوگا تو وہ شئے، شئے نہیں رہے گی۔ لہذا لازمی طور پر ہر شئے مبدا آثار ہے۔ اس لئے اثر ہی محکوم اور شئے محکوم علیہ ہے۔ لہذا فعل بھی شئے ہے اور شئے مبدا آثار ہے اور مبدا ر آثار ہوتا ہی محکوم علیہ ہوتا ہے۔ لہذا فعل کا محکوم علیہ ہونا اور اسی طرح حرف کا محکوم علیہ ہونا واجب ہے۔ اور یہ دلیل جو میں نے بیان کی ہے نہایت مستحکم ہے۔ واضح ہے۔

اب جمہور کا یہ کہنا ہے کہ فعل محکوم علیہ نہیں ہوتا۔ یہ بہت مشکل مقام ہے اب ہم انشاء اللہ اس مسئلہ کی تحقیق کرتے ہیں یاد رہے کہ متقدمین اور متاخرین سب اس کے حل سے عاجز اور قاصر رہے ہیں۔ دقت اس میں یہ ہے کہ لوگوں نے اس مثال میں کہ فعل محکوم علیہ نہیں ہوتا۔ لفظ فعل کو اسم قرار دیا ہے اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ محکوم علیہ نہیں ہوتا یہ کس کی خبر ہے۔ اگر یہ اسم کی خبر ہے تو یہ خبر کاذب ہے اور اگر یہ فعل کی خبر ہے یعنی محکوم علیہ نہیں ہوتا محکوم علیہ اگر فعل ہے تو فعل قطعی محکوم علیہ ہو گیا اور اس کا حل یہ ہے کہ فعل محکوم علیہ نہیں ہوتا یہ حکایت ہے اور کوئی حکایت بغیر محکوم علیہ کے متحقق نہیں ہو سکتی لہذا اس حکایت میں یعنی اس مثال میں کہ فعل محکوم علیہ نہیں ہوتا لفظ فعل قطعاً اسم ہے لیکن اس حکایت کا محکی عنہ اور مصداق جو فعل ہے جیسے زید نے مارا۔ یہ مارا کا لفظ قطعی محکوم علیہ نہیں ہے۔ یعنی محکوم یہ محکوم علیہ نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ فعل بغیر فاعل کے متصور نہیں ہے۔ لہذا فعل فاعل کی طرف منسوب ہوگا اور محمول ہوگا۔ میرا مطلب یہ ہے کہ مرتبہ محکی عنہ میں فعل محکوم بہ ہی واقع ہوتا ہے اور اس مرتبہ میں فعل فاعل کی طرف منسوب ہوتا ہے تو جس مرتبہ میں وہ منسوب ہوتا ہے اس مرتبہ میں وہ کس طرح منسوب الیہ ہو سکتا ہے۔ پس یہی معنی فعل کے محکوم علیہ نہ ہونے کے ہیں۔ کیونکہ اگر فعل اس مرتبہ میں محکوم علیہ ہو جائے گا۔ تو فعل فعل نہیں رہے گا۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ زید نے مارا اس مثال میں مارا زید کی طرف منسوب ہو رہا ہے، تو جس وقت وہ منسوب ہے اس وقت وہ کس طرح منسوب الیہ ہو سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ فعل عالم محکی عنہ میں منسوب ہے اور جب تک وہ منسوب ہے، منسوب الیہ یعنی محکوم علیہ نہیں ہو سکتا اور جس وقت وہ منسوب الیہ ہو جاتا ہے اس وقت وہ فعل نہیں رہتا۔ منسوب الیہ ہوتے ہی وہ عالم حکایت میں آجاتا ہے اور اس وقت وہ فعل نہیں رہتا۔ جیسے مارا فعل ہے۔ نکلا فعل ہے کھایا فعل ہے ان مثالوں میں نہ تو "مارا" فعل ہے نہ "فعل" فعل ہے کیونکہ فعل تو فاعل کی حرکت ہے اور مارا فعل ہے۔ اسی مثال میں مارا فاعل کی حرکت نہیں ہے۔ اور اسی طرح فعل بھی اس مثال میں فاعل کی حرکت نہیں ہے۔ لہٰذا یہ دونوں اسم ہیں جس میں ایک اسم یعنی مارا دوسرے اسم یعنی فعل کا فرد ہے۔ یعنی لفظ فعل مسمی فعل کے افراد کی کلی ہے۔ اور لفظ مارا مسمی فعل کے افراد میں سے ایک فرد کا اسم ہے۔ لہذا یہ مثال دو اسموں سے مرکب ہے۔ اس تمام بیان کا حاصل یہ ہے کہ فعل کا محکوم علیہ نہ ہونا عالم محکی میں ہے اور وہ عالم محکی عنہ درحقیقت وہ حکایت ہے کہ جس حکایت میں فعل محکوم بہ ہے اور ظاہر ہے کہ جس وقت فعل محکوم بہ ہے اس وقت وہ محکوم علیہ نہیں ہے۔ جیسے قال اللہ، اللہ نے کہا۔ یہاں فعل "کہا" ہے اور وہ محکوم بہ ہے۔ اللہ یرزق اللہ رزق دیتا ہے۔ یہ فعل ہے اور محکوم بہ ہے۔ محکوم علیہ نہیں ہے یعنی فعل درحقیقت فاعل کا فعل ہے اور فعل کا فاعل ہونا ہی فعل

کا محکوم بہ ہوتا ہے۔ لیکن جب فعل کو فاعل سے قطع نظر کریں تو اس وقت درحقیقت فعل فعل ہی نہیں رہتا اس وقت وہ محکوم علیہ ہو سکتا ہے اب اگر تم یہ کہو کہ اس مثال میں یعنی فعل محکوم علیہ نہیں ہوتا۔ اس مثال میں کون سا فعل محکوم علیہ نہیں ہوتا۔ وہ فعل جو فاعل کی طرف منسوب ہے اور فاعل کا محکوم بہ ہے۔ یا وہ فعل جس کو فاعل سے قطع نظر کیا ہے اگر اس مثال میں فعل سے مراد وہ فعل ہے جو فاعل کا محکوم بہ ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ فعل جو فاعل کا محکوم بہ ہے۔ وہ محکوم علیہ نہیں ہوتا۔ تو اسی مثال میں وہ فعل محکوم ہو گیا اور اگر وہ فعل مراد ہے اس مثال میں جس کو فاعل سے قطع نظر کیا ہے تو اس فعل کو تم نے ابھی کہا ہے کہ وہ محکوم علیہ ہو سکتا ہے۔ تو اس مثال میں اس وقت یہ معنی ہو گئے کہ وہ فعل جو محکوم علیہ ہو سکتا ہے وہ فعل محکوم علیہ نہیں ہوتا اور یہ بالکل تناقض ہے مطلب یہ ہے کہ اس مثال میں کہ فعل محکوم علیہ نہیں ہوتا فعل کے کوئی معنی مراد لئے جائیں ہر صورت میں وہ معنی محکوم علیہ ہیں محکوم علیہ نہ ہونے کے۔ یہ ہے دشواری جس کا حل اب تک نہیں ہو سکا۔

میں کہتا ہوں کہ عالم فکی عنہ یعنی عالم واقع لامحدود ہے۔ اور عالم حکایت محدود ہے۔ اس لئے بعض واقعات ایسے ہیں جو عالم حکایت میں آ ہی نہیں سکتے تو اب ان سے یہ حکایت کرنی کہ ان کی حکایت نہیں ہو سکتی۔ عالم حکایت میں کذب ہوگی اور عالم واقع میں صدق ہوگی لہذا ان واقعات کا علم بذریعہ حکایت درست نہیں ہوگا۔ بلکہ بذریعہ مشاہدہ اور بذریعہ انکشافات ہوگا۔ کیونکہ حکایت بغیر محکوم علیہ کے ہو نہیں سکتی اور فعل بھی بغیر فاعل کے متصور ہو نہیں سکتا اور جو متصور نہیں ہو سکتا۔ وہ محکوم علیہ نہیں ہو سکتا اور جو محکوم علیہ نہیں ہو سکتا اس کے لئے یہ کہنا کہ اس کے لئے محکوم بہ نہیں ہے۔ اور محکوم بہ یہاں محکوم علیہ نہ ہونا ہے لہذا یہ صحیح حکایت نہیں ہو سکتی۔

اس حل کا خلاصہ یہ ہے کہ مرتبہ واقع اور مرتبہ محکی عنہ میں فعل محکوم علیہ نہیں ہوتا اور یہ مثال کہ محکوم علیہ نہیں ہوتا یہ حکایت ہے اور حکایت بغیر محکوم علیہ کے ہو نہیں سکتی اسی وجہ سے اس مثال میں فعل کو محکوم علیہ ہونا پڑا اور واقعہ یہ ہے کہ فعل محکوم علیہ نہیں ہوتا۔ یعنی مشاہدہ سے یہ حاصل ہوا ہے۔ اور فعل محکوم علیہ نہیں ہوتا لیکن یہ واقعہ قابل مشاہدہ تو ہے مگر قابل حکایت نہیں ہے کیونکہ حکایت بغیر محکوم علیہ کے ہو نہیں سکتی۔ اس لئے جس وقت بھی حکایت کی جائے گی اس وقت یہ دشواری اور استحالہ پیدا ہو جائے گا۔ کہ محکوم علیہ، محکوم علیہ نہیں ہوتا۔ یعنی مطلب یہ ہے کہ قال الرسول رسول نے کہا۔ یہاں قال اور کہا فعل ہے اور محکوم بہ ہے محکوم علیہ نہیں ہے۔

سو جہاں بھی فعل واقع ہوگا۔ وہاں وہ فعل ہوگا محکوم بہ ہوگا۔ محکوم علیہ نہیں ہوگا اور اس کا فعل ہونا محکوم بہ ہونا محکوم علیہ نہ ہونا۔ یہ تینوں باتیں بالمشاہدہ معلوم ہیں لیکن اگر ان تینوں واقعوں سے حکایت کی جائے گی اور کہا جائے گا کہ کہا فعل ہے۔ کہا محکوم بہ ہے۔ کہا محکوم علیہ نہیں ہو سکتا ان تینوں صورتوں میں کہا محکوم علیہ ہو جائے گا کیونکہ عالم حکایت نہایت کرور عالم ہے اس میں واقعات سما نہیں سکتے۔ پس صحیح حل یہی ہے کہ یہ مشاہدہ کی چیز ہے۔ قال کی چیز نہیں ہے۔ یہ قال میں نہیں آسکتی۔ یہی وجہ ہے کہ حال قال میں نہیں آتا۔ لہذا فعل محکوم علیہ نہیں ہوتا اس کی صحت مشاہدہ سے معلوم ہوتی ہے اور یہ واقعہ قابل حکایت نہیں ہے۔ کیونکہ حکایت بغیر محکوم علیہ کے ہو نہیں سکتی۔ لہذا جتنی حکایتیں ہوں گی سب میں تناقص پیدا ہوگا۔ لہذا جمہور علماء کا یہ کہنا کہ فعل محکوم علیہ نہیں ہوتا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ واقع میں نہ حکایت میں اور واقع سے مراد متکلم کا کلام ہے اور اس متکلم کے کلام میں جو فعل واقع ہوتا ہے اس فعل سے جو فعل واقع ہوتا ہے اس فعل سے جو حکایت ہوگی وہ حکایت، حکایت ہے۔ لہذا اس حکایت میں فعل محکوم علیہ ہی ہوگا۔ ورنہ حکایت درست نہیں ہوگی۔ غور کرو۔

دقیقہ معترض نے اس حکایت کوان تمام حکایات میں شامل کر دیا جو متکلم کے کلام میں
حالانکہ متکلم کا کلام وا قعہ اور محکی عنہ ہے اور یہ شامل ان کلاموں کے اجزا یعنی فعل سے حکایت
ہے اب اگر تو تم یہ کہو کہ عقلی اعتراض کا جواب تو ہو گیا لیکن واقع میں انذرت اور لیجنن فاعل
اور محکوم علیہ واقع ہیں۔ اس کا کیا حل ہے۔ اس کا یہ حل ہے کہ انذرت اور لم تنذر میں فاعل
ہونے کی صلاحیت نہیں ہے۔ لہذا یہ انذار اور عدم انذار کے معنی میں ہے۔ جس طرح مضاف الیہ
"یوم ینفع الصادقین" میں ینفع نفع کے معنی میں ہے

غور کرو اب یہاں یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیے کہ ہمزہ اور ام استفہام کے لیے ہیں لیکن
یہاں استفہام کے معنی سلب کر لیے گئے ہیں یعنی صورتہ استفہام ہے اور فی الحقیقتہ استفہام
نہیں ہے۔ انذار کے معنی گناہوں سے جھڑکنے کے ساتھ عذاب سے ڈرانے کے ہیں اور
عذاب سے ڈرانے کا ذکر کیا اور بشارت کا ذکر نہیں کیا کیونکہ نقصان سے بچنا نفع کے حاصل
کرنے سے اہم ہے۔

معلوم ہونا چاہیے کہ اہل سنت نے اس آیت سے اور جو آیتیں اس کے مشابہ ہیں۔ جیسے
لقد حق القول علی اکثرھم فھم لا یومنون۔ اکثر لوگوں پر اللہ کا قول ثابت ہو گیا
لہذا وہ ایمان نہیں لائیں گے۔ یعنی ان پر قول کے ثابت ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ اللہ
کے علم میں جہنمی ہیں تو اب وہ کیا ایمان لائیں گے۔

اس قسم کی آیتوں سے تکلیف مالا یطاق ثابت کی ہے یعنی بندے میں جس شے کی
طاقت نہیں ہے۔ اسی شے کو کرنے کا حکم دینا۔ اہل سنت نے ان جیسی آیتوں سے ثابت
کیا ہے اور دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اللہ تعالے نے خبر دی کہ فلاں شخص ایمان نہیں لائے گا
اب اگر وہ شخص ایمان لے آئے تو اللہ تعالے کی یہ خبر (نعوذ باللہ) جھوٹی ہو جائے گی اور

اللہ تعالےٰ کی خبر کا جھوٹا ہونا محال ہے۔ لہٰذا اس شخص کا ایمان لانا محال ہے اور محال کی تکلیف دینی مالا یطاق کی تکلیف دینی ہے۔

اور اس تقریر کو متعدد طریقوں سے اہل سنت نے بیان کیا ہے اور متقدمین اور متاخرین سب نے اصول اعتزال کو باطل کرنے کے لیے یہی دلیل بیان کی ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔

اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کی خبر کا جھوٹا ہونا محال ہے اور اللہ تعالےٰ نے یہ خبر دی کہ یہ ایمان نہیں لائیں گے تو لازمی طور پر ان کا ایمان لانا محال ہو گیا اور جب کہ ان کا ایمان لانا محال ہے۔ تو پھر ان کو ایمان لانے کی تکلیف دینی محال کی تکلیف دینی ہوئی اور یہی تکلیف مالا یطاق اور تکلیف بالمحال ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالےٰ نے یہ جان لیا کہ یہ ایمان نہیں لائے گا۔ اس کے کیا معنی ہیں اس کے اگر یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے یہ جان لیا اور یہ خبر دی کہ ابوجہل اپنے اختیار سے ایمان نہیں لائیگا تو بے شک اس خبر اور علم کی وجہ سے ابوجہل کا ایمان لانا تو محال ہو گیا لیکن یہ محال ہونا اس کے اختیار اور قدرۃ اور طاقت سے آیا ہے یعنی اللہ تعالےٰ نے ابوجہل کو یہ حکم دیا کہ تو اپنے اختیار اور قدرت اور طاقت سے ایمان لا۔ وہ اپنے اختیار اور قدرۃ اور طاقت سے ایمان نہیں لایا۔ لہٰذا اللہ تعالےٰ کی خبر اور علم تو بالکل صحیح اور صادق رہا لیکن اس سے اختیار اور قدرۃ کی نفی نہیں ہوئی۔ حاصل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالےٰ نے یہ جانا ہے کہ ابوجہل قدرۃ اور اختیار ہوتے ہوئے ایمان نہیں لائے گا تو یہ بالکل صحیح اور حق ہے لیکن اللہ تعالےٰ کے اس جاننے اور خبر دینے سے ابوجہل کی قدرت اور اختیار کی نفی نہیں ہوتی اور اس وقت نہ قدرت کی نفی ہوتی ہے نہ تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہے نہ جبر لازم آتا ہے اور اگر اس بات کے کہ اللہ تعالےٰ نے یہ جان لیا اور یہ خبر دی کہ ابوجہل ایمان نہیں لائے گا اس بات کے یہ معنی ہوتے کہ اللہ تعالےٰ نے یہ جان لیا اور یہ خبر دی کہ میں ابوجہل میں ایمان نہیں پیدا کروں گا اور اس وجہ سے وہ ایمان نہیں لائیگا

تو میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالےٰ کا یہ جاننا کہ میں ابوجہل میں ایمان نہیں پیدا کروں گا۔ یہ
اول مسئلہ ہے اور یہ تمہارا دعویٰ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے یہ جانا اور یہ خبر دی کہ میں
ایمان ابوجہل میں نہیں پیدا کروں گا اور پھر ابوجہل کو ایمان کی تکلیف دی تو بے شک یہ تکلیف
مالایطاق ہے اور تکلیف بالمحال ہے لیکن ابوجہل میں، میں ایمان نہیں پیدا کروں گا۔ یہ اللہ تعالےٰ
کی خبر اور علم سے کہاں ثابت ہو رہا ہے۔ اللہ تعالےٰ کی خبر سے تو صرف اتنا معلوم ہو رہا ہے کہ وہ ایمان
نہیں لائیں گے۔ اور یہ خبر اس بات پر ہرگز دلالت نہیں کرتی کہ میں ان میں ایمان نہیں پیدا کروں گا
کیونکہ ایمان کا پیدا کرنا تو اول مسئلہ ہے تم دعویٰ کرتے ہو کہ اللہ تعالےٰ ایمان پیدا کرتا ہے
لیکن خصم اس کو کب تسلیم کرتا ہے۔ تم کو تو یہ ثابت کرنا چاہیے کہ خالق ایمان اللہ تعالےٰ ہی ہے
اور اللہ کے علم و خبر سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ اللہ تعالےٰ ایمان پیدا کرتا ہے بلکہ اللہ تعالےٰ کے علم و
خبر سے صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے اور ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے اختیار سے
ایمان نہ لائیں۔ لہٰذا اللہ تعالےٰ کی خبر بالکل صحیح ہے۔ کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے اور یہ ان کے
مجبور ہونے پر قطعًا دلالت نہیں کرتی کیونکہ ہو سکتا ہے بلکہ ہے کہ وہ اپنے اختیار سے ایمان نہ
لائیں لہٰذا یہ دونوں دلیلیں یعنی علم و خبر قطعًا جبر پر دلالت نہیں کرتیں اس میں شک
نہیں کہ معتزلہ ان دونوں دلیلوں کا جواب نہیں دے سکے اور میں نے بعض کتابوں میں دیکھا
ہے کہ اہل سنت کے بعض اماموں نے یہ کہا ہے کہ عقلا جمع ہو کر بھی ان دونوں دلیلوں کو نہیں
توڑ سکتے [illegible] نتیجہ بالآخر یہ دونوں دلیلیں ٹوٹ گئیں اور معتزلہ نے بجائے ان دلیلوں
کے توڑنے کے اپنے دعویٰ پر دلائل قائم کیے اور وہ بھی عنقریب تیرے سامنے آجائیں گے
جو کچھ اس مسئلہ میں ہے تجھ پر ظاہر ہو جائے گا۔

معتزلہ نے اہل سنت کی اس دلیل کا جواب نہیں دیا بلکہ نہیں دے سکے یعنی دلیل

میں کوئی سقم نہیں نکال سکے لیکن انھوں نے تشنیع کی ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر یہ دلیل صحیح ہوگی تو جس طرح بندہ مجبور ہے اس طرح خدا تعالےٰ بھی مجبور ہو جائے گا۔ یعنی جس طرح تم نے ثابت کیا ہے کہ اللہ تعالےٰ کے کفر ابوجہل کو جاننے سے ابوجہل کفر پر مجبور ہوگیا۔ بالکل اسی طرح اللہ تعالےٰ ہر شئے کو جانتا ہے اور جاننے سے ہر شئے واجب ہو جاتی ہے اور واجب کے ساتھ قدرت متعلق ہو نہیں سکتی لہذا اللہ تعالےٰ کسی شئے پر قادر نہیں ہے۔ العیاذ باللہ

معتزلہ کی اس تقریر کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کا کسی شئے کو جاننا اس شئے کو ضروری اور واجب کر دیتا ہے اور چونکہ اللہ تعالےٰ تمام اشیاء کو جانتا ہے لہذا تمام اشیاء واجب ہوگئیں اور واجب کے ساتھ قدرۃ متعلق ہو نہیں سکتی لہذا اللہ تعالےٰ قادر نہ رہا اور یہ کفر ہے لہذا اللہ تعالےٰ کے جاننے سے شئے کا واجب ہونا لازم نہیں آتا اس لئے ابوجہل کے ایمان نہ لانے کو جاننے سے ۔

ابوجہل کا ایمان نہ لانا واجب نہ رہا اور ایمان لانا محال نہ رہا۔

میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالےٰ نے جس شئے کو جانا اس کا ہونا ضروری ہے مثلاً جس شئے کے وجود کو جانا اس کے وجود کا ہونا ضروری ہے اور جس شئے کے عدم کو جانا اس کے عدم کا ہونا ضروری ہے ورنہ علم معاذ اللہ جہل سے بدل جائے گا۔

اس دلیل کی تقریر میں جو معتزلہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالےٰ قادر نہیں رہے گا۔ یہ غلط ہے اس لئے کہ جہاں اس نے شئے کو جانا وہاں شئے کے اسباب کو بھی جانا اور منجملہ اسباب ایک قدرۃ بھی ہے۔ لہذا قدرۃ کو بھی جانا اور یہ بھی جانا کہ اس شئے کا وجود میری قدرت کے تعلق سے ضروری ہے لہذا جاننے کے ساتھ ساتھ قادر بھی رہا۔

معتزلہ کی یہ دلیل ناتمام بلکہ غلط ہے۔

دوسری دلیل معتزلہ نے یہ بیان کی ہے۔ کہ اگر اللہ تعالےٰ کسی ممکن کو جان لے تو اس جاننے سے وہ ممکن واجب نہیں ہو سکتا۔ اور اگر علم ممکن کو واجب کرے گا تو علم معلوم میں مؤثر ہو جائے گا اور علم کے معلوم میں تاثیر کرنے کی صورت میں اللہ تعالےٰ قادر نہیں رہے گا۔

یہ دلیل بھی غلط ہے اس لئے کہ خصم یعنی سنی ابوجہل کے ایمان کو ممکن نہیں مانتا بلکہ محال کہتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر ایمان کو ممکن تسلیم بھی کر لیا جائے تو ایمان کا وقوع عدم وقوع کے علم کے ساتھ قطعی محال ہے یعنی شے ممکن ہوتے ہوئے اس کی جہت اور کیفیت محال اور واجب ہو سکتی ہے۔ جیسے ہر انسان حیوان ہے بالوجوب یہاں انسان اور حیوان دونوں ممکن ہیں اور نسبت واجب ہے۔ جیسے متحرک کا حرکت کے وقت سکون محال ہے۔ باوجودیکہ حرکت و سکون دونوں ممکن ہیں جیسے نقیضین میں سے ہر ایک ممکن ہے یعنی کوئی سی ایک نقیض ممکن ہے۔ اور معین نقیض واجب ہے۔ بالکل اسی طرح ابوجہل سے ایمان ممکن ہوتے ہوئے ابوجہل سے وقوع ایمان اور صدور ایمان محال ہے اس کے علاوہ معتزلہ نے اس دلیل میں جو یہ کہا ہے کہ علم معلوم میں مؤثر ہو جائے گا اور اس وقت قدرت سے بے نیازی ہو جائے گی اور یہ بات اکثر اہل سنت نے بھی اپنالی ہے۔ یہ بات غلط ہے اس لئے کہ علم معلوم میں مؤثر نہیں ہے مؤثر تو صرف قدرت ہی ہے کیونکہ جہاں اس نے یہ جانا کہ فلاں شے فلاں وقت میں ہو گی تو وہاں یہ بھی جانا کہ اس شے میں فلاں وقت میری قدرت تاثیر کرے گی اور میری قدرت سے یہ شے واقع ہو گی۔ غور کر۔

تیسری دلیل معتزلہ نے یہ بیان کی کہ اگر علم سے واجب اور محال ہونا لازم آئے گا تو بندہ کسی شے پر قادر نہیں رہے گا۔ یعنی اگر اللہ تعالےٰ نے ہونے کو جانا تو ہونا واجب

اور نہ ہونا محال اور اگر نہ ہونے کو جانا تو نہ ہونا واجب اور ہونا محال اور واجب اور محال پر بندہ قادر ہو نہیں سکتا۔ حالانکہ بندہ قادر ہے۔ یہ دلیل بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ خصم یعنی اہل سنت اور جبریہ دونوں بندے کو مجبور غیر قادر مانتے ہیں اور یہ اوّل مسئلہ ہے کہ قادر ہے بندہ یا مجبور ہے۔ معتزلہ نے چوتھی دلیل یہ بیان کی ہے کہ نہ ہونے کا علم ہونے سے اگر مانع ہوگا تو اللہ تعالیٰ کا کافروں کو ایمان لانے کا حکم دینا اپنے علم کو معدوم کرنے کا حکم دینا ہو گا۔ اور یہ نامعقول ہے۔

لہذا نہ ہونے کا علم ہونے سے مانع نہیں ہے۔

اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ایمان نہ لانے کا علم ہوتے ہوئے پھر ایمان لانے کا حکم دینا اس کے معنی یہ ہیں کہ ایمان نہ لانے کے علم کو معدوم کرو اور یہ حکم نامعقول ہے۔ لہذا ایمان نہ لانے کا علم ایمان لانے سے مانع نہیں۔ یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ سنی تو یہ دعویٰ ہی کر رہا ہے کہ ایمان نہ لانے کے علم کے ساتھ ایمان لانے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ اور یہی تکلیف بالمحال ہے اور تکلیف مالا یطاق ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے علم کا معدوم کرنا محال ہے اور اس محال کے ساتھ بندہ مکلف ہے یہ تو شروع ہی سے سنی کہہ رہا ہے تمہیں تو تکلیف بالمحال کو باطل کرنا چاہیئے تھا۔ اس کی بجائے تم تکلیف بالمحال ان پر لازم کر رہے ہو جس کے وہ مدعی ہیں غور کرو۔

پانچویں دلیل معتزلہ نے یہ بیان کی ہے کہ ایمان ممکن ہے اور علم سے ممکن محال نہیں ہوتا یہ بھی غلط ہے۔ ایمان ممکن فی نفسہ سہی لیکن اس کا وقوع عدم وقوع کے علم کے وقت قطعی محال ہے۔ غور کرو۔

چھٹی دلیل معتزلہ نے یہ بیان کی ہے کہ محال کے ساتھ حکم دینا عبث اور فضول ہے۔ اور اللہ تعالیٰ عبث حکم نہیں دیتا۔ اگر اب ایمان محال ہوگا تو اس کا حکم دینا

بھی عبث ہوگا۔ اور یہ اس کی شان کے خلاف ہے۔ اور یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ سنی محال کو محکوم بہ مان رہا ہے اور دعویٰ کر رہا ہے کہ محال کے ساتھ اللہ حکم دیتا ہے اور عبث کی حدیث عبث ہے۔

ساتویں دلیل اگر محال کے ساتھ حکم جائز ہوگا تو اندھے کو نقطے لگانے کا حکم جائز ہو گا اور لولے کو ہوا پھاڑنے کا حکم جائز ہوگا۔ یہ دلیل بھی غلط ہے سنی کہتا ہے کہ سب کچھ جائز ہے۔

آٹھویں دلیل اگر محال کے ساتھ حکم جائز ہوگا۔ تو جمادات کی طرف نبیوں کو بھیجنا جائز ہوگا۔ یہ بھی غلط ہے سنی ہر محال کو محکوم بہ ماننے کے لئے تیار ہے۔

نویں دلیل اگر علم سے کوئی شئے واجب ہو تو قدرت سے بے نیازی ہو جائے۔ یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ شئے شئے ہی نہیں ہو سکتی جب تک قدرت متعلق نہ ہو۔ جب شئے کو جانا تو اس کے سبب اول یعنی تعلق قدرت کو بھی جانا یعنی شئے کے جاننے کے معنی یہی ہیں کہ تعلق قدرۃ کو جانا غور کر جاننا چاہیئے کہ معتزلہ کی یہ نو کی نو دلیلیں غلط ہیں۔ اور اس کے علاوہ اگر ان کو صحیح بھی سمجھا جائے تو اہل سنت کی دلیل کا جواب نہیں ہو سکتیں۔ کیونکہ انھوں نے یہ کہا ہے کہ ایمان نہ لانے کے علم کے ساتھ ایمان لانا محال ہے اور پھر ایمان کی تکلیف دی گئی اور اس کا کوئی جواب نہیں ہے۔ سوائے اس جواب کے جو میں اوپر بیان کر چکا ہوں اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ازل میں قطعی یہ علم ہے کہ ابوجہل ایمان نہیں لائے گا اس پر سنی اور معتزلی دونوں متفق ہیں اور اس علم کے ساتھ ابوجہل کا ایمان لانا محال ہے۔ یہ بھی حق ہے۔

معتزلہ محال نہیں مانتے یہ ان کی لاعلمی ہے اب ان دونوں باتوں سے سنی نے یہ نتیجہ نکالا کہ تکلیف بالمحال واقع ہے معتزلہ اس نتیجہ کو تسلیم نہیں کرتا اور تردید بھی نہیں کر سکا۔

میں کہتا ہوں کہ ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ ہے ہی نہیں یعنی اللہ تعالےٰ کو ایمان نہ لانے کا علم ہے اور اس علم کے وقت ایمان لانا محال ہے۔ ان دونوں باتوں کو تکلیف بالمحال سنی لازمی کرتا ہے میں کہتا ہوں کہ تکلیف بالمحال لازم نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالےٰ کو ایمان نہ لانے کا علم ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ کو یہ علم ہے کہ اپنے اختیار سے ایمان نہیں لائے گا۔ اور جب وہ اپنے اختیار سے ایمان نہیں لایا تو تکلیف بالمحال نہیں رہی۔ تکلیف مالایطاق نہیں رہی بلکہ ایسی شے کی تکلیف دی کہ جس کے کرنے کا اختیار اور طاقت اس میں تھی اور اس نے اپنے اختیار اور طاقت سے نہیں کیا لہذا تکلیف بالمحال نہیں رہی اور اگر اللہ تعالےٰ کے ایمان نہ لانے کے جاننے کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے یہ جانا کہ اللہ تعالےٰ اس میں ایمان نہیں پیدا کرے گا۔ تو یہ اوّل مسئلہ ہے یعنی بندہ میں کفر و ایمان اللہ پیدا کرتا ہے۔ یہ اوّل مسئلہ ہے تم اس مسئلے کو ثابت کرتے ہو ایمان نہ لانے کے علم سے اور ایمان نہ لانے کے علم کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ کو یہ علم ہے کہ میں ایمان اس میں نہیں پیدا کروں گا تو ایمان نہ پیدا کرنے کا علم ایمان نہ پیدا کرنے پہ کیونکر دلالت کرسکتا ہے خلاصہ ان کی دلیل کا یہ ہوا کہ اللہ تعالےٰ ان میں ایمان نہیں پیدا کرے گا کیونکہ اسے علم ہے کہ وہ ایمان نہیں پیدا کرے گا۔ اعتراض اس پر یہ ہے کہ ایمان کا پیدا کرنا اور پیدا نہ کرنا جب یہ ثابت ہو جائے کہ یہ اللہ کا فعل ہے پھر ایمان کو پیدا کرنے اور پیدا نہ کرنے کا علم موثر ہے ایمان اور عدم ایمان واجب اور محال ہو گا۔ لیکن اس وقت یعنی اوّلاً بیرونی ذریعہ سے اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ اللہ کا فعل ہے تو پھر علم سے فعل الٰہی ہونے کے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں لیکن ایمان کا پیدا کرنا اور پیدا نہ کرنا۔ اللہ کا فعل نہیں ہے۔ خصم یعنی معتزلی کے نزدیک بلکہ یہ بندہ کا فعل ہے اس کے نزدیک اس تقدیر پر تکلیف بالمحال لازم ہی نہیں آتی غور کرو یہ غور کا مقام ہے۔

تمام معتزلہ اس دلیل کو نہ توڑ سکے اور تمام اہل سنت کا اس پر اعتماد رہا اور حقیقت وہ ہے جو اوپر تحریر کی گئی۔

اہل سنت نے جبر پر ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ کوئی شخص بھی اپنے لیے ضلالت اور گمراہی نہیں پسند کرتا پھر کیا وجہ ہے جو لوگ گمراہ ہوتے ہیں یعنی بندہ اگر مختار ہوتا تو کبھی بھی اپنے لیے گمراہی نہ اختیار کرتا لیکن اس نے گمراہی اختیار کی تو معلوم ہوا کہ گمراہی پر مجبور ہے اس دلیل پر بھی بڑا اعتماد کیا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں یہ بھی غلط ہے کیونکہ کسی فعل کو پسند کرنا اور چیز ہے اور اس فعل کو اپنے اختیار سے صادر کرنا اور چیز ہے۔ موت کو کوئی بھی پسند نہیں کرتا لیکن خود کشی کرنے والا اپنے اختیار سے اس کو صادر کرتا ہے۔ زہر، افیون، شراب، سنکھیا ان سب چیزوں کو کوئی بھی پسند نہیں کرتا لیکن اپنے اختیار سے استعمال کرتا ہے ہتھکڑیاں لگنے اور پھانسی پر چڑھنے کو کوئی پسند نہیں کرتا لیکن اپنے اختیار سے اپنے قدموں سے چل کر عدالت میں اور پھانسی کے تختہ پر آتا ہے۔ اب اگر تو یہ کہے کہ مجبوراً اپنے اختیار کو استعمال کرتا ہے تو بے شک ٹھیک ہے۔ لیکن فعل تو اختیار ہی سے صادر ہوا زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہے کہ اختیار پر مجبور ہے اور اس میں کچھ حرج نہیں ہے کہ فعل اختیاری ہو اور اختیار غیر اختیاری ہو۔ کیونکہ معتزلہ کے نزدیک قدرت مخلوق الٰہی ہے اور فعل مخلوق قدرت ہے۔ گفتگو تو فعل کے اختیاری یا غیر اختیاری ہونے میں ہے تو فعل ہر صورت میں اختیاری ہے۔ غور کرو مقام غور کا ہے یہ دلیل بھی غلط نکلی۔

بعض اہل سنت نے جبر پر یہ دلیل بھی بیان کی ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہو گا تو ان کا عالم بھی ہو گا۔ حالانکہ اکثر و بیشتر افعال کے اجزا کا تفصیلی علم اس کو نہیں ہوتا۔ یہ بھی غلط ہے اختیاری فعل کے صادر کرنے کے لیے تفصیلی علم کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف اجمالی علم کافی ہے۔

نکتہ یاد رکھو کہ اضطراری اور اختیاری فعل کا فرق یہ ہے کہ اضطراری فعل درحقیقت فعل نہیں ہوتا۔ بلکہ صفت ہوتا ہے یعنی فاعل کو لازم ہوتا ہے اور اختیاری فعل لازم نہیں ہوتا اور عنقریب اس کی تحقیق ہم بیان کرتے ہیں۔

الغرض اہل سنت اور اہل جبر نے جتنے بھی عقلی دلائل بندہ کے جبر پر بیان کئے ہیں کسی سے بھی جبر ثابت نہیں ہوتا۔ معتزلہ نے کہا ہے اگر بندہ مجبور ہوگا تو امر و نہی انبیاء کی دعوت و تبلیغ باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ بے اختیار اور مجبور سے یہ کہنا کہ یہ کر اور یہ نہ کر یہ غیر معقول ہے نیز مدح و ذم اور ثواب و عقاب سب باطل ہو جائے گا۔ معتزلہ کو اس دلیل پر وہی ناز ہے جو اس دلیل پر اہل سنت کو تھا اور تجھے معلوم ہونا چاہیے کہ معتزلہ کی بھی یہ دلیل غلط ہے کیونکہ مجبور کی تکلیف اور مجبور کو حکم کرنا اس وقت نامعقول اور ناجائز ہوگا کہ جب حکم دینے والا مختار ہو یعنی ایک مختار حاکم مجبور محکوم کو حکم دے کہ یہ کر اور یہ نہ کر۔ یہ بے شک غیر معقول ہے لیکن تکلیف دینے والا بھی اس وقت یعنی جبر کی تقدیر پر مجبور ہے یعنی اللہ تعالیٰ براہ راست تو تکلیف دیتا نہیں نبی کے واسطہ سے تکلیف دیتا ہے اور نبی بھی انسان ہے اور بندہ ہے جس طرح تمام بندے مجبور ہیں۔ جبر کی تقدیر پر اسی طرح نبی بھی جبر کی تقدیر پر مجبور ہے۔ نبی تبلیغ اور امر و نہی پر مجبور ہے۔ بندے اقرار و انکار پر مجبور ہیں۔ لہٰذا مجبور کو مجبور تکلیف دے سکتا ہے جس طرح اوپر سے پہاڑ کی چٹان مجبوراً لوٹ پڑتی ہے۔ تو رستہ کے کچھ چھوٹے پتھروں کو اپنے ساتھ لڑھکا لاتی ہے۔ اور کچھ کے اوپر سے صرف گزر جاتی ہے اور اسی طرح مدح و ذم جو نبی کا قول ہے جبری ہے اور اسی طرح ثواب و عقاب جبری ہے یعنی جو کرے سو بھرے۔ یعنی جب بندہ کے عمل کا دار العمل میں وہ خالق ہے تو دار الجزا میں بھی وہی خالق ہے یعنی خالق عمل اور جزا وہی ہے مطلب یہ ہے کہ بندہ کا عمل جب بندہ کا عمل نہیں ہے تو بندے کی جزا بھی بندے کی جزا نہیں ہے

کیونکہ اس عالم میں بندے کی جزا بندہ کا عمل ہے اور ہر عمل کا خواہ یہاں ہو یا وہاں اللہ تعالے ہی خالق ہے تو بندہ عمل سے مجرد ہو کر نہ یہاں کچھ رہا اور نہ وہاں کچھ رہا نہ یہاں عمل کرنے والا ہے نہ وہاں جزا پانے والا یعنی جبر کی تقدیر پر جو بندے پر عقاب کا الزام لگایا جاتا ہے یہ الزام نہیں لگتا اس لئے کہ جبر کی تقدیر پر بندہ کی حرکات مثل جمادات کے ہیں۔ اور جس طرح پتھر کو لڑھکا کر باغ میں یا آگ میں پھینکنا قابل اعتراض نہیں۔ اس طرح انسان کو لڑھکا کر باغ یا آگ میں پھینکنا قابل اعتراض نہیں۔

جاننا چاہیئے کہ معتزلہ نے جو ثواب و عقاب اور مدح و ذم کا الزام جبر کی تقدیر پر لگایا ہے۔ یہی الزام ان پر اختیار کی تقدیر پر عائد ہے اس لئے کہ قدرت اور اختیار کو پیدا کرنا فعل کے پیدا کرنے کی مثل ہے یعنی اللہ تعالے کا کفر کو پیدا کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ کفر کرنے کی قدرت کو پیدا کرنا ہے۔ یعنی اللہ تعالےٰ کو معلوم ہے کہ اس قدرۃ سے کفر کو بندہ پیدا کرے گا۔ تو کافر میں قدرۃ کفر پیدا کرنی بالکل ایسی ہی ہے جیسے کفر پیدا کیا۔ کوئی فرق نہیں ہے اس لئے کہ فعل کا کرنا اور کرانا اور کرتا ہوا دیکھنا۔ باوجود روکنے کی قدرۃ کے تینوں برابر ہیں۔

لہذا معتزلہ کا یہ کہنا کہ بندہ کو قدرۃ عطا کی ہے کہ اس قدرۃ سے جو چاہے کرے بالکل فعل کی مثل ہے۔ خلق قدرۃ علی الفعل بالکل خلق فعل ہے اور جو اعتراض خلق فعل پر ہے وہی اعتراض خلق قدرۃ پر ہے۔ خود قتل کرنا اور قتل کرنے کے لئے ہتھیار اور طاقت دوسرے کے لئے مہیا کرنا یہ علم ہوتے ہوئے کہ یہ ہتھیار اور طاقت قتل میں خرچ ہوگی۔ بالکل خود قتل کرنے کے برابر ہے۔

اسی طرح قتل کرتے ہوئے دیکھنا باوجودیکہ روکنے کی قدرۃ موجود ہے اور

پھر نہ روکنا یہ علامت اس بات کی ہے کہ قتل اس کے اشارہ سے ہوا ہے۔ غور کرو۔

جبریہ نے معتزلہ سے کہا کہ بندہ کو قدرت برابر دی ہے کہ یعنی ہر ایک کو برابر دی ہے یا کم و بیش اگر برابر قدرۃ ہر ایک کو ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ ایک مومن اور دوسرا کافر اگر کم و بیش ہے تو جس وقت کافر سے پوچھا جائے گا کہ ایمان کیوں نہیں لایا تو کافر کہے گا کہ تو نے ان کو قدرۃ زیادہ دی تھی وہ ایمان لے آئے ہم کو قدرۃ کم دی تھی ہم نہیں لا سکے یہ سن کر اللہ تعالےٰ بند ہو جائے گا۔

جبریۃ کا بیان سن کر معتزلہ خاموش ہو گئے۔

میں کہتا ہوں کہ جب کافر سے یہ سوال ہو گا کہ تو ایمان کیوں نہیں لایا تو کافر کہے گا تو نے مجھے قدرت ہی ایمان لانے کی کب دی تھی۔ اللہ تعالےٰ یہ جواب سن کر بالکل بند ہو جائیگا الغرض جبر و قدر دونوں پر یکساں اعتراض ہیں۔ کوئی فریق بچ نہیں سکتا۔

اہل سنت اشاعرۃ نے بندہ کے فعل کے اضطراری ہونے پر یہ دلیل بیان کی ہے کہ بندہ کا فعل ممکن ہے اور ممکن کا وجود جب تک اس کے عدم پر راجح نہ ہو۔ ہو نہیں سکتا اور وجود کے وقت عدم مرجوح ہے اور وجود راجح ہے اور عدم وجود کی ترجیح کے وقت محال ہے تو لابد وجوب واجب ہے۔ اور واجب کے ساتھ اختیار متعلق نہیں ہو سکتا۔ لہذا فعل عبد غیر اختیاری ہے۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ممکن کو اپنے وجود اور عدم کی طرف نسبت برابر ہے اور ضروری ہے کہ ممکن موجود ہونے کے وقت ممکن کا وجود راجح ہو اور عدم مرجوح ہو اور چونکہ مرجوح کی ترجیح محال ہے۔ اس لئے عدم محال ہو گیا اور وجود واجب ہو گیا لہذا بندہ کے فعل کا وجود واجب ہو گیا۔ اور واجب کے ساتھ قدرت متعلق نہیں ہو سکتی۔ لہذا بندہ کا فعل اضطراری ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ دلیل بالکل غلط ہے۔ کیونکہ ان لوگوں نے پہلے تو یہ کہا کہ بندہ
کا فعل ممکن ہے پھر ممکن کو واجب ثابت کیا اور پھر واجب کو اضطراری ثابت کیا تو گویا
ان کی دلیل کی تقریر یہ ہوئی کہ فعل عبد ممکن ہے اور ممکن واجب ہے اور واجب اضطراری ہے
اس قیاس سے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ فعل عبد اضطراری ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ان مقدمات میں سے صرف ایک مقدمہ حق ہے اور وہ یہ کہ فعل عبد ممکن
ہے اور ممکن واجب ہے یہ بھی غلط ہے اور یہ بھی غلط کہ واجب اضطراری ہے۔ ممکن کے واجب
ہونے کی جو دلیل انہوں نے بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ ممکن کے موجود ہونے کے وقت
ممکن کا وجود راجح ہے اور عدم مرجوح ہے اور مرجوح کی ترجیح محال ہے اور جب مرجوح
کی ترجیح محال ہے تو مرجوح یعنی عدم محال ہو گیا اور جب عدم محال ہے تو وجود واجب ہو
گیا۔ اور واجب بلا اختیار یعنی بالاضطرار ہے۔ یہ اتنا نہیں خیال کرتے کہ مرجوح کی ترجیح
محال ہے۔ یہ صحیح ہے لیکن مرجوح یعنی عدم محال ہے یہ غلط ہے بلکہ جس طرح ممکن کا وجود
ممکن ہے اسی طرح عدم ممکن ہے زیادہ سے زیادہ اتنا لازم آتا ہے کہ وجود کے رجحان یعنی
راجح ہونے کے وقت عدم یعنی مرجوح کی ترجیح یعنی عدم کا وجود کے وقت ہونا محال ہے۔
نہ یہ کہ عدم فی نفسہ محال ہے۔

مثلاً متحرک کی حرکت راجح ہے اور سکون مرجوح ہے تو اس وقت یعنی حرکت کے
وقت سکون کی ترجیح یعنی سکون کا متحقق ہونا حرکت کے وقت یہ محال ہے۔ سکون فی نفسہ
محال نہیں ہے۔ تاکہ حرکت واجب ہو جائے۔

اس کے علاوہ میں کہتا ہوں کہ فعل عبد ممکن ہوتے ہوئے بقول تمہارے واجب ہو گیا
تو اسی طرح اسی تقریر کے مطابق تمام ممکنات واجب ہو جائیں گے اور عالم میں کوئی شے

ممکن نہیں رہے گی۔ بلکہ سب کے سب واجب ہوجائیں گے۔ اس کے علاوہ واجب کا اضطراری ہونا غیر مسلم ہے یہ واجب جو واجب ہوا ہے۔ یہ بندہ ہی کے اختیار سے ہی واجب ہوا ہے اور اختیار سے جو شے واجب ہوتی ہے وہ اضطراری نہیں ہوتی۔ دیکھو بندہ کا فعل ممکن ہے اور ممکن بغیر مرجح وجود کے موجود نہیں ہوسکتا۔ ممکن اپنے وجود میں صرف مرجح کا محتاج ہے اور وہ مرجح اختیار ہے۔ مرجح کی طرف محتاج ہونے سے اضطراری کیسے ہوگیا۔ اور مرجح بندہ کا اختیار ہے۔ اب اگر یہ کہو کہ اختیار بھی فعل کی طرح ممکن ہے تو بیشک یہ صحیح ہے پھر اس اختیار کے وجود کے لیے مرجح ہونا چاہیئے تو بے شک مرجح ہونا چاہیئے اور مرجح ہی اللہ تعالےٰ ہے۔ اب اگر یہ کہو کہ یہی ہماری مراد ہے کہ بندہ کے فعل کا خالق اللہ تعالےٰ ہے تو میں کہوں گا کہ بندہ کے اختیار کا خالق اللہ تعالےٰ ہے اور بندہ کا فعل بندہ کے اختیار سے ہو رہا ہے۔ غور کرو۔

اور انہوں نے کہا کہ ممکن کی شان ہی سے وجود کا افاضہ نہیں ہے یعنی ممکن ایجاد نہیں کرسکتا اور جب کہ بندہ خود ممکن ہے وہ کیونکر اپنے افعال کو ایجاد کرسکتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ممکن کی شان ایجاد نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے لیکن ممکن موجود کی شان سے قطعاً ایجاد ہے یعنی ممکن فی نفسہ کچھ نہیں کر سکتا۔ جب ممکن موجود ہوجائے تو وہ بشرط وجود سب کچھ کر سکتا ہے۔ غور کر یہ غور کا مقام ہے۔

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ بندہ کا فعل حرکت اور سکون ہے اور حرکت اور سکون اللہ تعالےٰ کی مخلوق ہے۔ نتیجہ بندہ کا فعل اللہ کی مخلوق ہے۔ یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ حرکت جیسے صلوٰۃ مثلاً اللہ کی مخلوق ہے۔ یہ اول مسئلہ ہے۔ ان پر دلیل کیا ہے یعنی ہر حرکت اللہ کی مخلوق ہے۔ یہ اولی مسئلہ ہے اس کو ثابت کرنا چاہیئے

معتزلی کہتا ہے کہ بعض حرکت جیسے نماز بندہ کا فعل اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہے لہذا یہ دلیل بھی ناقص ہے بلکہ غلط ہے یعنی یہ صحیح ہے کہ بندہ کا فعل حرکت ہے لیکن وہ حرکت جو بندہ کا فعل ہے اس حرکت کا مخلوق اللہ ہونا کہاں ثابت ہے اسی حرکت کے مخلوق اللہ یا غیر مخلوق اللہ ہونے میں تو بحث چل رہی ہے۔

امام فخر الدین رازیؒ نے پہلی دلیل کی تقریر اس طرح کی ہے کہ قادر علی الکفر قادر علی الایمان ہے یا نہیں اگر قادر علی الکفر قادر علی الایمان نہیں ہے تو قطعی کفر پر مجبور ہے اور اگر قادر علی الکفر قادر علی الایمان ہے تو پھر اس نے ایمان کے بدلے کفر کیوں اختیار کیا تو لابد کوئی مرجح ہے جس نے کفر کی طرف بندے کو ترجیح دی اور وہ مرجح یا بندہ کا فعل ہے اگر بندہ کا فعل ہے تو اس فعل میں پھر دہی گفتگو ہوگی جو اصل فعل میں تھی یعنی بندے نے اس مرجح فعل کو کیوں اختیار کیا ادھر اس مرجح کے مرجح میں گفتگو ہوگی اور تسلسل لازم آئیگا لہذا یہ مرجح بندہ کا فعل نہیں ہے اور اگر یہ مرجح اللہ تعالیٰ کا فعل ہے تو بس یہی معنی جبر کے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مرجح کفر بندہ میں پیدا کر دیا اور بندہ نے کفر اختیار کر لیا اس طرح مرجح ایمان پیدا کر دیا اور بندہ نے ایمان اختیار کر لیا۔ یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے اور معتزلہ اس دلیل کا بھی جواب نہ دے سکے۔

اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بندہ ایمان یا کفر پر مجبور ہے یا مختار ہے۔ اگر مجبور ہے تو مدعیٰ ثابت ہے۔ اگر مختار ہے یعنی کفر و ایمان دونوں پر مختار ہے تو پھر اس نے کفر کیوں اختیار کیا تو لابد کفر اختیار کرنے کے لئے کوئی باعث داعی سبب وجہ ہونی چاہیئے اس باعث داعی سبب وجہ کو مرجح کہتے ہیں اور یہ مرجح یا بندہ کا فعل ہے یا اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ اگر بندہ کا فعل ہے تو تسلسل لازم آئے گا اور اگر اللہ کا فعل ہے تو قطعی

بندہ کا فعل اللہ کا فعل ہوگیا۔ اور بندہ مجبور ہوگیا۔ ہر صورت میں مجبور ہے۔

میں کہتا ہوں کہ فعل کا مرجح نہ بندہ کا فعل ہے نہ اللہ تعالےٰ کا فعل ہے بلکہ بندہ کا اختیار ہے اور اختیار فعل نہیں ہے بلکہ مبدءِ فعل ہے اور علتِ فعل ہے اسی اختیار بندے نے بندے کے فعل کو ترک فعل پر یعنی کفر کو ایمان پر ترجیح دی ہے اور اختیار اللہ کی مخلوق ہے۔

اور خصم قدرۃ و اختیار کو مخلوق الہٰی تسلیم کرتا ہے اور اس قدرت کے علاوہ کوئی اللہ کا فعل ایسا واقع نہیں ہوا جو بندہ کو کفر کی طرف لے آیا ہو۔ بلکہ بندہ کی قدرۃ اختیار ارادہ اس کو کفر کی طرف لایا ہے اور قدرۃ و اختیار مستقل کفر و ایمان کا فعل بندے سے کرانے کے لئے کافی ہے۔ غور کر۔

معتزلہ کو یہ راز معلوم نہیں ہوا یعنی بندہ کی قدرۃ اور اختیار اور ارادہ اور چیز ہے اور بندہ کا فعل اور چیز ہے لہذا ان اشاعرہ اہل سنت کی دلیل غلط ہے غور کا مقام ہے۔ غور کیجئے۔

اب یہ بات معلوم ہونی چاہیئے کہ جب اکابر اہل سنت نے سوچا کہ بندہ کو بالکل مجبور کہنا جیسا کہ جبر یہ کہتے ہیں بظاہر غلط ہے اور انہوں نے یہ بھی سوچا کہ مجبور کی تکلیف غیر معقول ہے اور مجبور کے فعل کو اچھا برا کہنا اور پھر روز جزا ثواب عقاب ہونا یہ سب غیر معقول باتیں ہیں تو انہوں نے ایک درمیانی چیز نکالی اور اس کا نام کسب کہا یعنی بندہ نہ مجبور ہے نہ اپنے فعل کا خالق ہے بلکہ بندہ کو قدرۃ کاسبہ حاصل ہے

اب ہم اس کسب میں گفتگو شروع کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کسب یا قدرۃ کاسبہ فعل کے وجود میں کافی ہے یا کافی نہیں ہے یعنی بندے کے اس کسب سے فعل

کا وجود ہو جاتا ہے یا نہیں ہوا اگر یہ کسب فعل کے وجود میں کافی ہے تو قطعی بندہ قادر مختار اور اپنے فعل کا موجد ہو گیا اور اگر یہ کسب وجود فعل میں کافی نہیں ہے تو قطعی بندہ مجبور ہو گیا۔ لہذا حدیث کسب بے نتیجہ اور بے سود ہے۔

سنی اشاعرہ نے کسب کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ کسب قدرۃ متوہمہ ہے یعنی بندہ کو یہ وہم ہوتا ہے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ قدرت ہے اور حقیقت میں قدرت نہیں ہوتی اللہ تعالے جب بندہ کا فعل پیدا کرنا چاہتا ہے تو پہلے بندہ میں قدرۃ کا وہم پیدا کر دیتا ہے اور بندہ اپنے آپ کو قادر سمجھنے لگتا ہے۔ اس کے بعد اللہ تعالے فعل پیدا کر دیتا ہے۔ یہ ہے اشاعرہ اہل سنت کی رائے اور یہ بین البطلان ہے اس لئے کہ جب اس وہم کو فعل میں دخل ہی نہیں ہے تو پھر یہ صرف جبر ہی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ قدرۃ متوہمہ جب فعل میں موثر ہی نہیں ہے تو اس کا توہم کس کام کا ہے گویا سرے سے قدرۃ ہے ہی نہیں۔

اور اہل سنت احناف نے کسب کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ بندہ کو قدرۃ تو حاصل ہے لیکن قدرۃ کو فعل میں دخل نہیں ہے بلکہ قصد مصمم میں دخل ہے یعنی قدرۃ قصد مصمم میں تاثیر کرتی ہے۔ اور قصد مصمم کے بعد فعل کو اللہ تعالے پیدا کرتا ہے۔ اب اس پر اعتراض ہوا ہے کہ قصد مصمم میں قدرۃ کی تاثیر ثابت ہو گئی اور بندہ قصد مصمم کا موجد ہو گیا فعل کا موجد نہ سہی قصد مصمم کا موجد ہو گیا اور پھر شرک باری تعالے لازم آیا تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ قصد مصمم نہ موجود ہے نہ معدوم ہے ایک درمیانی چیز ہے اور اس درمیانی چیز کو یہ لوگ حال کہتے ہیں۔ تو حال میں تاثیر ایسی نہیں ہے جیسی موجود میں تاثیر ہے یعنی موجود میں تاثیر کرنے سے شرک لازم آتا ہے۔ حال یعنی درمیانی چیز میں تاثیر کرنے سے شرک لازم نہیں آتا۔ تو کچھ حرج نہیں ہے کہ قدرۃ عبد ایک درمیانی چیز میں یعنی حال

میں تاثیر کرے اور اس تاثیر کا نام احداث رکھا ہے۔ ایجاد نہیں رکھا۔

مطلب یہ ہے کہ بندہ اس قصد کا خالق اور موجد نہیں ہے بلکہ محدث ہے۔ اُن کے نزدیک محدث کے یہ معنی ہیں کہ جو ایسی شئے احداث کرے جو نہ موجود ہو نہ معدوم ہو اور ایسی شئے کا احداث ایجاد اور خلق نہیں کہلاتا۔

جاننا چاہیئے کہ یہ بیان اوّل سے آخر تک سب لغو اور غلط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس قصد مصمم کو جب فعل میں دخل ہی نہیں ہے تو پھر اس کے احداث سے کیا فائدہ وہی جبر کا جبر رہا۔

دوسری بات یہ ہے لاموجود اور لامعدوم جس کو تم حال کہتے ہو اس کے لئے کوئی واقعیت ہے یا نہیں ہے۔ اگر ہے تو یہ شے واقع اور شئے ثابت اور شئے موجود ہو گئی اور اگر اس کے لئے واقعیت نہیں ہے تو یہ محض اختراعی اور فرضی چیز ہو گئی۔ لہذا حال یعنی لاموجود اور لامعدوم کوئی شئے نہیں ہے۔ دیگر اس پہ سب سے بڑا اعتراض یہ کرتا ہوں کہ حال کو جن لوگوں نے گھڑا ہے وہ حال کی بابت کہتے ہیں کہ حال پیدا آثار نہیں ہے۔ اور یہ قصد مصمم وہ شئے ہے کہ اس پہ تمام نظام ابدی اور تمام ثواب عقاب اور مدح ذم مرتب ہے لہذا قصد مصمم کو حال کہنا بالکل غلط ہے۔ ان لوگوں کے علاوہ دیگر علماء محققین نے کہا ہے کہ یہ قصد مصمم حال نہیں ہے بلکہ موجود ہے اور اس قصد مصمم کا بندہ خالق ہے

میں کہتا ہوں کہ یہ اس سے بھی فحش ہے اس لئے کہ وہ لغو تھا اور یہ قطعی شرک ہے کیونکہ ایک موجود کا بھی اگر بندہ خالق ہو گیا تو قطعی شریک ہو گیا۔ اور اربوں سنکھوں کی تعداد میں جن و انس اور ملائکہ ہیں تو ان سب کی تعداد اور ان سب کے افعال کی تعداد کے وقت لامتناہی قصد مصمم ہو گئے اور اس وقت تو لامتناہی شرکا انھوں نے پیدا کر دیئے جو کسی شرک

نے بھی اتنے شریک نہیں ٹھہرائے تھے۔

اس کے علاوہ میں کہتا ہوں کہ یہ قصد مصمم جس میں بندہ کی قدرۃ تاثیر کر رہی ہے خواہ حال ہو یعنی لا موجود ولا معدوم ہو یا موجود ہو ہر صورت میں بندے کے فعل میں مؤثر نہیں ہے۔ بقول تمھارے تو پھر اس قصد مصمم کو ایجاد کرکے کیا فائدہ ہوا فعل کا ثواب بھی خدا ہی خالق ہوا۔ بندہ بیچارہ تو قصد مصمم کو ایجاد کرکے بھی مجبور ہی رہا اور تعجب ہے کہ اس خیال باطل کو انھوں نے حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی طرف منسوب کیا ہے اور محب اللہ بہاری نے مسلم الثبوت میں یہ کہا ہے کہ بندہ میں دو ارادے ہوتے ہیں ایک ارادہ کلیہ جو ادراک کلی سے پیدا ہوتا ہے اور ایک ارادہ جزئیہ جو ادراک جزئی سے پیدا ہوتا ہے۔ سو بندہ ادراک جزئی جسمانی کے اعتبار سے مختار ہے اور ادراک کلی عقلی کے اعتبار سے مجبور ہے یعنی ارادہ کلیہ کے اعتبار سے مجبور ہے اور ارادہ جزیہ کے اعتبار سے مختار ہے۔ یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ ارادہ جزئی فعل میں اگر مؤثر ہے تو یہ بعینہ مذہب معتزلہ ہے اور اگر مؤثر نہیں ہے تو بعینہ جبر ہے۔ نیز اس تقدیر پر انسان مثل حیوان ہوگیا کیونکہ حیوان بھی اوراکات جزئیہ کے اعتبار سے مختار ہے۔

اب اس تمام بیان سے یہ معلوم ہوگیا کہ کوئی دلیل نہ جبر پہ دلالت کرتی ہے نہ قدر پر اور کسب بے معنی سی چیز ہے اور جو اعتراض جبر پر ہوتا ہے وہی قدر پر ہوتا ہے اس لئے کہ قدرۃ کا پیدا کرنا اور فعل کا پیدا کرنا برابر ہے کوئی فرق نہیں ہے اس لئے فریقین پر برابر ایک دوسرے کے اعتراضات ہیں جن کو کوئی بھی دفع نہیں کر سکا۔

جاننا چاہیئے کہ حس اس بات پہ دلالت کر رہی ہے کہ بندہ مختار ہے۔ یہاں تک کہ جانور بھی انسان کے مختار ہونے کو جانتا ہے اور عقل اس بات پہ دلالت کر رہی ہے

کہ انسان مجبور ہے۔ نیز مجبور ہونے کا علم اختیار سے حاصل ہو رہا ہے اور مختار ہونے
کا علم جبر سے معلوم ہو رہا ہے۔ فعل کی طرف جب نظر پڑتی ہے تو اختیاری معلوم ہوتا ہے
اور اختیار کی طرف نظر پڑتی ہے تو جبری معلوم ہوتا ہے۔ نیز اللہ تعالےٰ کی طرف جب عقل متوجہ
ہوتی ہے تو ہر شے اسی کی جانب سے معلوم ہوتی ہے یعنی جبر معلوم ہوتی ہے اور جب نبی کی طرف
توجہ ہوتی ہے تو اختیار معلوم ہوتا ہے اور جب طلب کی طرف نظر پڑتی ہے تو مختار معلوم ہوتا ہے
اور جب مطلوب کی طرف نظر پڑتی ہے تو مجبور معلوم ہوتا ہے اسی طرح حیات کی طرف نظر پڑتی
ہے تو مجبور معلوم ہوتا ہے۔ اور جب ممات کی طرف نظر پڑتی ہے تو مختار معلوم ہوتا ہے فعل
کے آغاز میں مختار معلوم ہوتا ہے فعل کے انجام میں مجبور معلوم ہوتا ہے۔ بچہ ماں کا دودھ جو
اس کی غذا ہے اسے بھی منہ میں رکھتا ہے اور سوئی کنکر جو اس کی غذا نہیں ہے وہ بھی منہ میں
رکھ لیتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ حسن و قبح دونوں پر مختار ہے لیکن ان دونوں میں تمیز
کرنے اور فرق کرنے پر مجبور ہے۔ خطاب تکوین یعنی قول کن کی طرف نظر کی جائے تو مجبور ہے
خطاب تکلیف یعنی افعل ولا تفعل کی طرف نظر کی جائے تو مختار ہے۔ دیکھنے میں مختار
معلوم ہوتا ہے اور دکھائی دینے میں مجبور معلوم ہوتا ہے۔ سوچنے میں مختار معلوم ہوتا ہے
اور جو سوچنے سے حاصل ہوا ہے۔ اس پر مجبور معلوم ہوتا ہے۔ چلنے میں مختار اور پہنچنے میں
مجبور غرضیکہ ہر اعتبار سے تعارض ہے کسی پہلو سے مختار معلوم ہوتا ہے اور کسی رخ سے مجبور
معلوم ہوتا ہے لہذا جس نے جس رخ پر نظر ڈالی اس نے اسی رخ کا حکم دیدیا۔ اب دیکھو
کہ قرآن شریف کی مندرجہ ذیل آیات مختار ہونے پر دلالت کر رہی ہیں۔ ما منع الناس
ان یؤمنوا اذ جاءھم الھدیٰ ایمان لانے سے کس نے منع کیا جب کہ ہدایت
آ گئی۔ ما منعک ان تسجد تجھے سجدہ کرنے سے کس نے روکا۔ ما منعک اذ رأیتھم

ضلوا۔ جب تونے انہیں گمراہ ہو تے دیکھا تو کس چیز نے تجھے روکا (یعنی تونے گمراہی سے انھیں کیوں نہیں روکا) ما لھم لا یومنون۔ انھیں کیا ہوگیا جو ایمان نہیں لاتے مالھم عن التذکرۃ معرضین۔ انھیں کیا ہوگیا جو نصیحت سے بھاگتے ہیں ماذا علیھم لو امنو ان کا کیا جاتا جو وہ ایمان لے آتے۔ انی تصرفون کس طرح ایمان لانے سے پھرے جاتے ہو۔ لم تکفرون۔ کیوں کفر کرتے ہیں۔ ولکن ظلمو لیکن انھوں نے خود ظلم کیا۔ لم تلبسون الحق بالباطل حق کو باطل کے ساتھ کیوں ملاتے ہو۔ کیف تکفرون۔ کس طرح کفر کرتے ہو۔ ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیر وا ما بانفسھم اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا۔ یہاں تک کہ وہ خود اپنی حالت نہ بدل لیں۔ الا مبشرین منذرین لئلا یکون الناس علی اللہ حجۃ بعد الرسل رسول خوش خبری دینے والے اور ڈرانے والے اس لئے بھیجے ہیں کہ لوگوں کو کوئی عذر اور حجت اللہ کے اوپر باقی نہ رہے۔ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔ لم تقولون ما لا تفعلون کرتے نہیں وہ کہتے کیوں ہو۔ افلا تنظرون۔ افلا یتدبرون کیوں نہیں غور کرتے۔ کیوں نہیں سوچتے۔ فویل الذین یکتبون الکتاب بایدیھم ثم یقولون ھذا من عند اللہ افسوس ہے ان لوگوں پر جو اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھتے ہیں پھر کہتے ہیں کہ یہ منجانب اللہ ہے۔ واذ تخلق من الطین اور جب تو مٹی سے پیدا کرتا ہے ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت رحمٰن کی کاریگری میں تجھے کوئی کسر نظر نہیں آتی اور بندہ کی [illegible] میں تفاوت ہے۔ وما انا بظلام للعبید میں بندوں پر ظالم نہیں ہوں اور [illegible] کی تکلیف قطعی ظلم ہے۔ فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر جس کا دل چاہے

ایمان لائے جس کا دل چاہے کفر کرے۔ وھدینٰہ النجدین۔ ہم نے اس کو دونوں رستے دکھا دیئے۔

غرضیکہ بے شمار آیات ہیں جن سے بندے کا مختار ہونا ظاہر ہے اور مندرجہ ذیل آیات سے مجبور ہونا ثابت ہوتا ہے

ولو شاء لہداکم اجمعین۔ اور اگر وہ چاہتا تو تم سب کو ہدایت کر دیتا۔

ولو شئنا لاتینا کل نفس ھداھا۔ اور اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو ہدایت کر دیتے۔

ولو شاء ربک لامن من فی الارض کلھم جمیعاً۔ اگر تیرا رب چاہتا تو تمام روئے زمین کے آدمی ایمان لے آتے۔

ماکان لنفس ان تومن الا باذن اللہ۔ کوئی شخص بغیر اذن الہٰی ایمان نہیں لا سکتا

ماکان لھم الخیرۃ — انھیں کچھ اختیار نہیں ہے۔

قل کل من عند اللہ — کہہ دے ہر نیکی اور بدی من جانب اللہ ہے۔

فان اللہ یضل من یشاء ویھدی من یشاء۔ اللہ تعالےٰ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے جسے چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے۔

اعلموا ان اللہ یحول بین المرء وقلبہ — سمجھ لو کہ اللہ بندے اور اس کے دل کے درمیان حائل ہو جاتا ہے یعنی دل تک ایمان کو آنے نہیں دیتا

وجعلنا من بین ایدیھم سداً ومن خلفھم سدا۔ ہم نے ان کے آگے پیچھے روک لگا دی ہے

ولو شاء اللہ ما اقتتلو — اگر اللہ چاہتا تو وہ قتال نہ کرتے۔

ولقد ذرانا لجہنم کثیراً من الجن والانس بہت سے جنوں اور آدمیوں کو جہنم کے لئے پیدا کیا ہے

ختم اللہ علی قلوبھم — اللہ نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے۔

لایومنون	وہ ایمان نہیں لائیں گے۔
واللہ من ورا ھم محیط	اللہ نے پیچھے سے انہیں گھیر لیا ہے
لوشاء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ	اللہ چاہتا تو تم سب کو ایک گروہ کر دیتا ہے۔
انا جعلنا فی اعناقہم اغلالاً	ہم نے ان کی گردنوں میں طوق ڈال دیئے ہیں
واللہ خلقکم وما تعملون	اللہ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق ہے۔

غرضیکہ بے شمار آیات جبر پر دلالت کر رہی ہے اور خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ دونوں
قسم کی آیات کلام اللہ ہیں اور دونوں حق ہیں ان دونوں گروہوں نے اپنے اپنے مدعا
پر ایک ایک قسم کی آیتوں سے استدلال کیا ہے۔ بس یہی وجہ گمراہی اور غلطی کی ہوئی
ہے اور حق تو یہ ہے کہ دونوں حق ہیں معتزلہ نے کہا ہے کہ فعل جس سے صادر ہو وہ فاعل ہے
اگر کفر و فسق اللہ سے صادر ہو گا تو اللہ تعالےٰ فاعل کفر اور فاعل فسق یعنی کافر اور فاسق
ہو گا انھوں نے یہ خیال نہیں کیا کہ اللہ تعالےٰ قطعاً خالق کافر اور خالق فاسق ہے اور خالق زنا ہے
اور خالق ابلیس و خنزیر ہے اس کے باوجود ان اشیاء کے ساتھ متصف نہیں۔۔۔
وہ خالق حجر ہے اور حجریت کے اسم فاعل کے ساتھ متصف نہیں ہے۔

اب اگر تو یہ کہے کہ اتصاف کے لئے مصدر چاہیئے اور یہ اشیاء مخلوقہ جامد ہیں اس
لئے ان کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا تو میں کہوں گا اہل جہنم کے ساتھ جواس نے برتاؤ
کیا ہے تو اس کا یہ برتاؤ کرنا تو مصدر ہے بولو کیا کہتے ہو۔ یہ اچھا کیا یا برا کیا اگر کہو کہ اللہ نے
جہنمیوں کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا اور ان کے ساتھ احسان کیا اور محسن ہے تو قطعی تم نے غلط کہا
اور نیز یہ برتاؤ اگر اچھا ہے تو اس برتاؤ کی اپنے لئے دعا کرو اور کہو کہ الٰہی ہم کو بھی جہنم میں
داخل کر اور جہنمیوں کا سا برتاؤ ہمارے ساتھ کر۔ اور اگر کہو کہ اللہ تعالےٰ نے جہنمیوں کے

ساتھ برا کیا۔ یعنی اللہ تعالے کی اس تعذیب کو اگر برا کہو تو فوراً کافر ہو گئے۔ مطلب یہ کہ فعل کرنے سے اگر اس کے اسم فاعل کا اطلاق فعل کے کرنے والا پر کیا جائے گا تو میتی اور ... کرنے ولے کا اللہ تعالے پر اطلاق ہو گا۔ جو قطعی کفر ہے جیسے مکر اللہ میں ماکر اور اکید میں کیاد کا اطلاق اللہ تعالے پر کفر ہے اسی طرح خلق ابلیس و خمر و درد سر و نجاست سے خالق ابلیس وغیرہ اللہ تعالے پر کفر ہے بالکل اسی طرح خلق کفر و فسق سے کافر و فاسق کا اطلاق اللہ تعالے پر کفر ہے یعنی خلق ابلیس خلق الکلب سے خالق ابلیس اور خالق کلب کا اطلاق اللہ تعالے پر صحیح نہیں ہے یعنی صفت مشبہ اور اسم فاعل کا اطلاق مصدر کے قیام سے علی الاطلاق صحیح نہیں۔ کیونکہ نام رکھنے کا حق صرف اللہ تعالے کو ہے یعنی اللہ تعالے اگر کوئی فعل کرے تو اس سے اسم فاعل اس پر اس وقت بولا جا سکتا ہے کہ جب وہ اس اسم فاعل کا اطلاق اپنے اوپر خود کرے خلق کو حق نہیں ہے کہ وہ مکر سے ماکر اکید سے کیاد و تعذیب سے معذب اس پر اطلاق کرے لیکن مخلوقات میں فعل سے فاعل کی اجازت اس نے دیدی ہے اس وجہ سے مخلوقات میں جب مکر ثابت ہو گا تو ماکر بھی ثابت ہو گا۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک ہی بات اللہ تعالے کہے اور اپنی طرف منسوب کرے وہ صحیح ہو اور وہی بندہ کہے اور اپنی طرف منسوب کرے وہ غلط ہو۔ مثلاً اللہ تعالے کہے میں نے آسمان بنایا یہ صحیح ہے اور یہی بات بندہ کہے کہ میں نے آسمان بنایا یہ غلط ہے اسی طرح مکر سے بندہ ماکر کہلائے گا اور اللہ تعالے مکر سے ماکر نہیں کہلائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنا نام ماکر نہیں رکھا۔ دیکھو اللہ تعالے نے فرمایا اذا جاءک المنافقون قالوا نشہد انک لرسول اللہ جب تیرے پاس منافق آئے تو کہنے لگے کہ ہم شہادت دیتے ہیں کہ بے شک تو اللہ کا رسول ہے اور یہ بات بالکل صحیح تھی لیکن اللہ نے فرمایا کہ واللہ یشہد ان المنافقون

لکاذبون۔ اللہ تعالےٰ شاہد ہے کہ منافق جھوٹے ہیں۔ یعنی منافق کے صدق کو اللہ تسلیم نہیں کرتا بلکہ اس کا نام کذب رکھدیا۔ مطلب یہ ہے کہ قیام مبدا سے مشتق کا صدق اس وقت ہوگا جب کہ اس کی منظوری اللہ تعالےٰ دے دیگا۔ ورنہ نہیں کیونکہ نام رکھنے کا حق صرف اللہ تعالےٰ کو ہے جس طرح بچے سے اور سوتے ہوئے سے اور مجنوں سے قتل کے واقع ہونے کے بعد بچے کو اور نائم کو اور مجنوں کو قاتل اور ظالم نہیں کہا جاتا کیونکہ ان کا نام قاتل اور ظالم اللہ نے نہیں رکھا اور جس طرح جلاد جو قاتل کو قتل کرتا ہے اس کو قاتل ظالم نہیں کہا جاتا۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے اس کا نام قاتل اور ظالم نہیں رکھا اسی طرح اللہ تعالےٰ نے اپنے نام بُرے بُرے نہیں رکھے بلکہ اچھے اچھے رکھے ہیں۔ اچھے ہی نام سے اس کو پکارا جائے گا۔ لہذا کفر کا فاعل ہوتے ہوئے کفر کے اسم فاعل یعنی کافر کا اطلاق اس پر صحیح نہیں ہوگا۔ تنبیہ ضروری۔ جو فعل حرکت سے ہوتا ہے یعنی فاعل حرکت کرکے فعل صادر کرتا ہے اس فعل کا فاعل اس فعل کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور جو فعل محض مشیت سے ہوتا ہے اس فعل کا فاعل اس فعل کو صادر کرنے کے بعد اس فعل سے متصف نہیں ہوتا۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ تو جب محض اپنی مشیت سے کوئی فعل کرتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ محض مشیت کا فعل یعنی بغیر حرکت کے مشیت اور خیال ہی میں ہوگا۔ تو تو ہرگز اس فعل کے ساتھ متصف نہیں ہوگا۔ مثلاً خیال میں تو کوئی بُرا فعل یا اچھا فعل کرے۔ محض مشیت سے تو تو اس فعل پر یا فعل خیر کے ساتھ متصف نہیں ہوگا۔ جب تک تو اس فعل کو حرکت کرکے نہ کرے لہذا اللہ تبارک تعالےٰ کا فعل بالمشیت ہے بالحرکت نہیں ہے اس لئے وہ فعل کو پیدا کرنے کے باوجود اس فعل سے متصف نہیں ہوگا۔ تمام تمہ فاعل بالمشیت فعل ایجاد کرکے اس فعل سے متصف نہیں ہوتا۔ فاعل بالحرکت اندازہ لگایئے کہ کیا اس فعل سے متصف

ہوتا ہے غور کرو۔

معتزلہ نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر کفر بقضاء اللہ ہوگا اور رضا بالقضاء واجب ہے تو رضا
بالکفر کا واجب ہونا لازم آئے گا۔ اس کا جواب اہل سنت نے یہ دیا ہے کہ رضا بقضاء الکفر
واجب ہے۔ نہ کہ رضا بالکفر کیونکہ کفر مقضی ہے نہ قضاء۔ یہ جواب صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ہر شے
کی قضاء پر رضا واجب نہیں ہے۔ بلکہ راہ خدا میں بندہ پر جو مصائب واقع ہوں ان کی
قضا پر بندہ کی رضا واجب ہے۔ نیز کفر کے مقضی ہونے کی تقدیر پر بندہ سے کفر پر اللہ
راضی نہیں ہے جیسا کہ فرمایا لا یرضی لعبادہ الکفر اور اس وقت یہ لازم آئے گا کہ بندہ
ایسی شے کی قضاء پر راضی ہو کہ جس سے اللہ راضی نہیں ہے۔ یعنی قضاء کفر پر راضی ہو
کہ جس کفر سے اللہ راضی نہیں ہے الغرض جتنی دلیلیں معتزلہ نے قدر پر بیان کی ہیں سب
ناتمام ہیں اور جتنی دلیلیں اہل جبر نے جبر پر بیان کی ہیں وہ بھی سب ناتمام ہیں جیسا کہ اوپر
گذر چکا۔ اور اہل کسب نے جو درمیانی رستہ نکالا تھا وہ دونوں طرف سے کٹ گیا ہے معتزلہ کے
نزدیک بندہ کے فعل میں خدا کو دخل نہیں ہے۔ جبریہ کے نزدیک بندہ کے فعل میں بندہ کو
دخل نہیں ہے اور یہ دونوں باتیں قطعی غیر معقول ہیں اور کسب مجہول اور بے معنی چیز ہے
اور حق یہ ہے کہ بندہ مجبور محض اور مختار محض ہے یعنی جبر و اختیار دونوں حق ہیں لیکن
جو اختیار جبر کی ضد ہے اس اعتبار سے مجبور اور مختار نہیں ہے۔ یہاں ایک اور چیز ہے
جو ایجاد کے معنی میں ہے یعنی جس ایجاد سے اضطرار متحقق ہوتا ہے اسی ایجاد سے اختیار
متحقق ہوا ہے اور یہ ایجاد اضطرار اور اختیار دونوں کو محیط ہے۔ جس طرح مضطروں میں
اضطرار پیدا کیا اسی طرح مختاروں میں اختیار پیدا کیا۔ جس طرح مضطر اضطراراً اپنے آثار
میں مؤثر ہیں۔ اسی طرح مختار اختیاراً اپنے آثار میں مؤثر ہیں۔ جس طرح سورج روشنی

پہنچانے میں آگ گرمی پہنچانے میں مؤثر ہے بالکل اسی طرح انسان اپنی حرکت و سکون
میں مؤثر ہے جس طرح سورج کا روشنی پہنچانا خدائے تعالےٰ کی خالقیت کے منافی نہیں
اسی طرح انسان کا اپنے اختیار و ارادے سے عمل کرنا اللہ تعالےٰ کی خالقیت کے منافی
نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ سورج روشنی نہیں پہنچاتا آگ گرمی نہیں پہنچاتی تو پھر سورج
اور آگ کے پیدا کرنے سے فائدہ کیا۔ روشنی اور حرارت بغیر سورج اور آگ کے اللہ تعالےٰ
پیدا کر دیتا اور پھر اسی طرح بغیر انسان کے نیک عمل اور بد عمل پیدا کر دیتا یہاں تک کہ تمام
اشیاء کے پیدا کرنے کی ضرورت ہی نہ تھی۔ تمام اشیاء کے آثار اللہ تعالےٰ ہی پیدا کر دیتا
اسی طرح جہنم اور جنت میں تکلیف و راحت صرف پیدا کرتا اور جہنم و جنت کی ضرورت
ہی نہ تھی بلکہ حق یہ ہے کہ سورج کو روشنی میں تاثیر کرتے ہوئے پیدا کیا۔ آگ کو حرارت میں
تاثیر کرتے ہوئے پیدا کیا۔ یہ نہیں ہے کہ پہلے سورج کو پیدا کیا پھر اس میں حرارت پیدا کی اسی طرح
یہ نہیں ہے کہ پہلے آگ کو پیدا کیا پھر اس میں حرارت پیدا کی۔ اسی طرح یہ نہیں ہے کہ پہلے انسان
کو پیدا کیا پھر اس کے عمل کو پیدا کیا بلکہ انسان کو اس کے اختیاری عمل کا فاعل ہوتے پیدا کیا جس
طرح سورج کو اس کے اضطرار سے روشنی پہنچانے ہوئے پیدا کیا۔ لہذا ہر شے خواہ مضطر
ہو خواہ مختار ہو بطرف خالقیت میں مجبور ہے اور بطرف مخلوقیت میں مضطر اور مختار
ہے یعنی اس اعتبار سے کہ انسان کو اللہ تعالےٰ نے پیدا کیا مخلوق ہونے کے اعتبار سے مخلوق اور مجبور ہے

لیکن اس اعتبار سے کہ اللہ تعالےٰ کے پیدا کرنے کے بعد وہ پیدا ہوا اور پیدا ہونے
کے بعد اس نے افعال اپنے اختیار سے کئے مختار ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان ایجاد کے
اعتبار سے مجبور ہے اور وجود کے اعتبار سے مختار ہے اور جس طرح میں مجبور ہے اس میں مطلق

نہیں اور وہ ظرف، ظرف تکوینی ہے۔ اور ظرف تکوینی میں تکلیف نہیں ہے اور جس ظرف
میں مکلف ہے اور وہ ظرف ظرف تکلیف ہے۔ نہ ظرف تکوین اس میں مختار ہے اور ظرف
جو اظرف تکلیف کے پاس ہے۔ یعنی یہ دونوں ظرف ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں
اور پاس پاس ہیں۔ یعنی دونوں ایک ہی لائن میں ہیں اور ایک ہی لائن کے دونوں ٹکڑے
ہیں اور تکوین کی لائن اوپر ہے جو اس لائن کے دونوں ٹکڑوں کو گھیرے ہوئے ہیں لہذا اب
نہ مجبور کی تکلیف لازم آتی ہے نہ ثواب و عقاب اور نہ مدح و ذم کا سوال پیدا ہوتا ہے اور
نہ ہی غیر اللہ کا خالق ہونا لازم آتا ہے۔ خالقیت کی لائن اوپر کی ہے اس لائن میں اگر بندہ خالق
ہوتا تب غیر اللہ کا خالق ہونا لازم آتا یہ تو اپنے افعال میں نیچے کی لائن میں مؤثر ہے اور نیچے کی
لائن میں اس کا بالاختیار عمل میں مؤثر ہونا ہی اوپر کی لائن کا اثر ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے بندہ
کو قدرۃ و اختیار کے ساتھ عمل میں تاثیر کرتے ہوئے پیدا کیا اور یہی معنی ہیں اللہ تعالیٰ
کے قول اللہ خلقکم وما تعملون کے یعنی اللہ تعالیٰ نے تم کو مع تمہارے اعمال کے پیدا کیا
یہ واو مع کے معنی میں ہے جس طرح سورج کو مع روشنی اور آگ کو مع حرارت اور سفید
کو مع سفیدی کے پیدا کیا۔ بحمد اللہ کہ یہ مسئلہ آج حل ہو گیا جو اس سے قبل حل نہیں
ہو سکا تھا۔ موجود شعور میں بندہ اپنے اعمال کا موجد ہے موجود شعور میں بندہ یہ سمجھ رہا
ہے کہ یہ افعال میں خود کر رہا ہوں۔ خدا نہیں کر رہا۔ موجود شعور میں یہ نہیں سمجھ رہا کہ یہ فعل خدا
کر رہا ہے جس طرح موجود شعور میں دیگر اشیاء کو خدا کا فعل سمجھ رہا ہے۔ اس طرح موجود شعور
میں اپنے افعال کو خدا کا فعل نہیں سمجھ رہا اور اسی موجود شعور کے اعتبار سے امر و نہی جزا سزا
مدح و ذم ہے اور خدا کا خالق ہونا موجود شعور کے باہر سے آیا ہے۔ نظر سے اور شرع سے
لہذا نظر اور شرع سے جو علم آیا ہے وہ قابل ایمان ہے۔ قابل عمل نہیں لہذا ایمان جبر پہ

اور عمل قدر پر ہوگا اب اگر تو یہ کہے کہ بندہ کے عمل میں اللہ تعالےٰ کی تاثیر براہ راست نہیں ہوئی اور بندہ کا عمل براہ راست اللہ تعالےٰ کی مخلوقیت سے خارج ہو گیا اور تعمیم خالقیت باقی رہی تو اس کا حل یہ ہے کہ کوئی فعل اور عمل بغیر فاعل و عامل کے اور کوئی صفت بغیر موصوف کے کوئی شئے واقع میں اور خارج میں نہیں ہے یعنی فعل اختیاری اور فعل اضطراری بغیر فاعل کے متصور ہی نہیں ہے تاکہ اس کو شئے قرار دیا جائے اور پھر خدا اس کا خالق نہ رہے یعنی سورج مع روشنی کے ایک شئے ہے اسی طرح فاعل بالاختیار مع فعل کے ایک شئے ہے لہذا سورج کا پیدا کرنا ہی روشنی کا پیدا کرنا فاعل بالاختیار کا پیدا کرنا ہی فعل اختیاری کا پیدا کرنا ہے لہذا ہر شئے کا خدا خالق ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر شئے کو اس کے اثر اضطراری اور اثر اختیاری کے ساتھ پیدا کیا۔ حاصل انسان عالم تکوین وایجاد وخلق میں مجبور ہے اور عالم وجود و تکلیف وامر ونہی میں مختار ہے اور عالم وجود سے مراد وہ عالم ہے جس عالم میں وہ اپنے آپ کو "میں" کہتا ہے اور عالم تکوین عالم تکلیف کو گھیرے ہوئے ہے اور عالم جزا مثل عالم تکلیف ہے کیونکہ عالم تکلیف یہ ہے کہ یہ کر اور یہ نہ کر اور عالم جزا یہ ہے کہ یہ پا یہ نہ پا۔ لہذا عالم تکلیف وجزا ایک ہی عالم ہے اور ان دونوں عالموں میں انسان باشعور ہے اور عالم تکوین میں بے اختیار بے شعور اور مجبور ہے اور عالم تکلیف میں بااختیار اور باشعور ہے اور اس کی ایسی مثال ہے کہ جیسے انسان عالم نوم میں سونے کے وقت بے شعور اور بے اختیار ہے اور ٹھیک اسی وقت عالم رویا میں باشعور اور بااختیار ہے تو جس اعتبار سے مجبور ہے اس اعتبار سے مکلف نہیں ہے اور جس اعتبار سے مختار ہے اس اعتبار سے مکلف ہے لہذا بیک وقت مجبور بھی ہے اور مختار بھی اور احکام شرعیہ اور ذمہ داریاں یہ سب عالم اختیار میں ہیں جس طرح عالم خواب میں ہر شخص اپنے لیے اختیار سے عمل کر رہا ہے اور ان عملوں کی جزا پا رہا ہے اور بیرون سینما کے

اعتبار سے یہ کل فعل اختیاری مع مختاروں کے جبری ہیں۔ جس طرح تو اپنے خیال میں ہزاروں انسانوں کو اختراع کرے اور پھر ان کی لڑائی آپس میں کرا دے اور صلح کرا دے اور جملہ اعمال کرا دے وہ سب کے سب عالم خیال میں یہ جملہ افعال اپنے اپنے اختیار سے کر رہے ہیں اور ان کی جزائیں اور سزائیں پا رہے ہیں لیکن تیرے اختراع کے اعتبار سے یہ سب مع اپنے اعمال اور افعال کے اعتبار سے مجبور ہیں۔ غور کر غور کا مقام ہے۔

سوال اب اگر تو یہ کہے کہ اللہ تعالےٰ بندے کے لیئے ایمان نہ چاہے اور بندہ اپنے لیئے ایمان چاہے یعنی اگر اللہ کی مشیت بندہ کی مشیت کے خلاف ہو یا بندہ کی مشیت اللہ مجبور ہو جائے گا اور اگر بندہ کی مشیت کے مطابق ہو گا تو اللہ تعالےٰ تعالےٰ کی مشیت کے خلاف ہو تو اثر اور ظہور اگر اللہ تعالےٰ کی مشیت کے مطابق ہو گا تو بندہ بے دخل اور مجبور ہو جائے گا تو اس کا حل یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کی اگر مشیت نہیں ہو گی تو نہ بندہ ہو گا اور نہ بندہ کا اختیار اور مشیت ہو گی اور نہ اختیار اور مشیت سے بندہ کا عمل ہو گا کیونکہ اللہ تعالےٰ نے بندہ کی مشیت و اختیار سے بندہ کے عمل کو پیدا ہوتے ہوئے پیدا کیا ہے لہذا بندہ کی وہ مشیت جس کے ماتحت بندہ کا فعل ہو رہا ہے اس مشیت کے ساتھ اللہ تعالےٰ کی مشیت متعلق ہے لہذا بندہ عالم اختیار میں اپنی مشیت سے جو فعل کر رہا ہے اس کا اپنی مشیت سے یہ فعل کرنا ہی اللہ تعالےٰ کی مشیت سے ہو رہا ہے۔ وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ رب العالمین یعنی تمہاری مشیت اللہ رب العالمین ہی کی مشیت ہے۔ لہذا اندرون مشیت فعل بالمشیت ہے اور بیرون مشیت، مشیت بالمشیت ہے غور کرو۔ تو اب یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ بندہ کی مشیت اگر اللہ تعالےٰ کی مشیت کے خلاف ہو۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ کی مشیت کے خلاف نہ بندہ ہو سکتا ہے اور نہ بندہ کی مشیت۔ نہ بندہ کی مشیت سے بندہ کا عمل نہ بندہ کے عمل کی جزا۔ ساری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ :-

اللہ پاک ہر شے کا خالق ہے بندہ اپنے ہر فعل اختیاری میں یعنی جن افعال کے ساتھ شرعی امر و نہی متعلق ہے ان افعال میں سولہ آنے پورا مختار ہے اور کوئی اس کو مانع نہیں ہے اور اللہ تعالے کی حجت بالغہ اور بندہ کا فعل بندہ سے مل کر ایک شے ہے نہ بندہ فقط شے ہے نہ اس کا صرف عمل شے ہے بلکہ بندہ مع عمل کے شے ہے جس طرح سورج مع روشنی کے شے ہے جس طرح سخت مع سختی کے شے ہے اور ہر شے مع اپنے اثر کے شے ہے۔ لہذا ہر شے کا خالق خدا ہے۔ بندہ اپنے عمل میں پورا پورا ذمہ دار ہے صرف لفظ خالق بندہ کے لیے مستعمل نہیں ہے جس طرح اللہ تعالے کے لئے لفظ خالق نجس اور حرام اور رازل ترین اشیا کی طرف منسوب ہو کر مستعمل نہیں ہے۔ بندہ معتزلہ کے نزدیک مستقل خالق ہے اور ہمارے نزدیک موجد فعل ہوتے ہوئے مخلوق ہے خالق نہیں ہے بندہ جبریہ کے نزدیک مجبور ہے۔ ہمارے نزدیک وہ جبر جو ضد اختیار ہے اس اعتبار سے مجبور نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک مجبور بمعنی مخلوق ہے جیسا کہ اوپر گذرا۔ کیونکہ اختیار بھی مخلوق ہے تو چاہیے کہ اختیار جبر ہو جائے اکثر اہل سنت کے نزدیک بندہ کاسب ہے ہمارے نزدیک کسب کے کچھ معنی نہیں ہیں ہمارے نزدیک بندہ کو اختیار بھی ہے اور اس اختیار کو بندہ کے فعل میں بھی دخل ہے ان کے نزدیک بندہ کے اختیار کو فعل میں دخل نہیں ہے اور انھوں نے یہ نہیں خیال کیا کہ پھر اختیار سے کیا فائدہ۔ معتزلہ نے بندہ کو بندہ کے فعل کا موجد اور خالق بتایا اور انھوں نے یہ نہیں خیال کیا کہ بندہ سے بندہ کا عمل علیحدہ ہو کر بندہ بندہ کہاں رہا۔ جب اس نے جانا اور سوچا اور حرکت کی۔ یہ تمام اعمال بندہ سے نکال دیئے جائیں۔ مثلاً شعور اور تحریک و تسکین تو یہ تمام اعمال نکلنے کے بعد بندہ کیا رہا۔ کچھ بھی نہیں رہا۔ غور کر۔ لہذا حق یہ ہے کہ بندہ اپنے شعور و اختیار سے عمل کرتے ہوئے مخلوق ہے اور یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ یہ افعال اختیاری عالم انسانیت

میں صادر ہورہے ہیں۔ باقی تمام عالموں میں عالم حیوانیت عالم نمو اور عالم جسمیت میں مجبور محض ہے اور تکلیف شرعی صرف عالم انسانیت میں ہے لہذا عالم انسانیت میں پورا مختار ہے اور بندہ کا عالم اختیاری اور عالم اضطراری بلکہ ہر شے کا عالم اختیاری اور عالم اضطراری یہ دونوں وجود کے اعتبار سے ہیں اور یہ اختیار اور اضطرار وجود کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں اور ایجاد کے اعتبار سے اختیار اور اضطرار مختار اور مضطر دونوں ایک قسم ہیں اور جبری ہیں غور کرو یہ انتہائی غور کا مقام ہے۔ واللہ اعلم ہم دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہم سب کو ہدایت کرے اس مقام پہ بہت سے لوگ گمراہ ہو گئے اور انھوں نے یہ کیا کہ جبر کو معتزلہ نے باطل کر دیا اور جبری معتزلہ کو جواب نہ دے سکے اور قدر کو جبری نے باطل کر دیا۔ اس کو معتزلہ نہ توڑ سکے اس سے یہ نتیجہ انھوں نے نکالا کہ تکلیف یعنی امر و نہی باطل ہے اور امر و نہی جب باطل ہے تو نبوت باطل ہے اور ان گمراہوں میں سے بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ قرآن سے جبر و قدر دونوں ثابت ہیں اور یہ بات خلاف عقل ہے اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ قرآن ہی نہیں ہے اور بعض نے یہ کہا ہے کہ اس بحث اور مناظرہ سے قرآن میں اختلاف ثابت ہوتا ہے اور اختلاف محال ہے لہذا بحث و مناظرہ محال ہے اور باطل ہے۔ صرف تقلید پہ اکتفا کرنا چاہیئے اور بعض نے یعنی ہشام ابن حکم نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کو ان کے موجود ہونے سے پہلے نہیں جانتا اور اس نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو ان الذین کفروا سواء علیہم ءانذرتھم ام لم تنذرھم لا یومنون فرمایا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس کے خلاف ہو جائے اور یہ بد عقیدگی اس نے اس لئے اختیار کی ہے کہ اوپر جو کچھ اعتراضات ہوئے ہیں ان سے بچ جائے اور اس نے یہ نہ سمجھا کہ اوپر کے اعتراضات سے زیادہ بڑا اور اہم اعتراض بلکہ کفر اس وقت لازم آتا ہے کہ نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ قبل الوجود جاہل ہو جائے الغرض بہت کثیر گمراہیاں اس بحث کے نہ سمجھنے کی وجہ

سے پیدا ہوئی اور ہم اللہ تعالے سے پناہ مانگتے ہیں کہ ہم کو ہر گمراہی سے بچائے اللہ تعالے
کا فرمان ختم اللہ علی قلوبہم وعلی سمعہم وعلی ابصارھم غشاوۃ ولہم عذاب
عظیم یعنی اللہ تعالے نے ان کے دلوں اور کانوں پہ مہر کر دی ہے اور ان کی آنکھوں پر
پردہ ہے اور ان کے لیئے بڑا عذاب ہے۔ ختم کے معنی مہر لگانے کے اور غشاوۃ کے معنی
پردہ کے ہیں۔ اب یہاں یہ بحث ہے کہ مہر لگانے کے کیا معنی ہیں تو جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ
اللہ تعالے بندہ کے فعل کا خالق ہے جیسے جبریہ اور اہل سنت تو ان میں سے بعض کے نزدیک
کافر کے دل میں کفر کا پیدا کرنا ہی مہر لگانا ہے اور بعض کے نزدیک قدرۃ جس داعی کے
ساتھ مل کر کفر کو واقع کرتی ہے اس داعی کا پیدا کرنا ہی مہر لگانا ہے۔ اور اس کی دلیل یہ
بیان کی ہے کہ قادر علی الکفر قادر علی الایمان ہے یا نہیں اگر قادر علی الکفر ایمان پر قادر
نہیں ہے یعنی جو شخص کفر پہ قادر ہے وہ ایمان پر اگر قادر نہیں ہے تو اس شخص کے کفر کی قدرۃ
اس شخص کے کفر کی علت تامہ اور علت موجبہ ہوگئی اور کفر کی قدرۃ کا پیدا کر دینا ہی
کفر کے پیدا کرنے کا سبب ہوگیا تو وہ شخص کفر پر مجبور ہوگیا اور اگر قادر علی الکفر ایمان
پر قادر ہے یعنی قدرۃ کو ایمان و کفر دونوں طرف یکساں نسبت ہے تو پھر ایمان کے
بدلے کفر کیوں اس سے واقع ہوا ضرور بالضرور اس کی قدرۃ کے ساتھ کوئی داعی کفر
جمع ہوا اور پھر کفر صادر ہوا اور یہ داعی یا خدا کا فعل ہے یا بندہ کا فعل ہے اگر بندہ
کا فعل ہے تو بندہ اس داعی پر مجبور ہے یا مختار۔ اگر مجبور ہے یعنی داعی کفر پر اگر مجبور
ہے تو کفر پر قطعی مجبور ہوگیا اور اگر داعی کفر پر مختار ہے تو اس داعی کے اختیار کے
لیئے کوئی اور داعی ہونا چاہیئے کہ جس کی وجہ سے یہ داعی کفر اختیار کیا گیا ہے۔ اور اس میں
پھر یہی گفتگو ہوگی اور یہاں تک کہ تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے۔ لہذا داعی بندہ کا فعل

نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالےٰ کا فعل ہے۔ سو یہی مہر لگانے کے معنی ہیں اور اس وقت بندہ قطعی کفر پہ مجبور ہو گیا۔ اور اس دلیل پہ جبریہ اور اہل سنت کو بہت اعتماد ہے میں کہتا ہوں کہ یہ دلیل قطعاً جبر پہ دلالت نہیں کرتی کیونکہ یہ دلیل بعینہٖ اللہ تعالےٰ کے فعل پہ جاری ہے یعنی ایجاد عالم کے وقت اللہ تعالےٰ ترک ایجاد پہ قادر ہے یا نہیں اگر نہیں تو مجبور ہو گیا اگر ہے تو بغیر داعیۃ کے صدور فعل محال ہے اور یہ داعیۃ اگر من جانب اللہ ہے تو تسلسل لازمی ہے اگر من جانب غیر اللہ ہے تو قطعاً وجوب کے منافی ہے پھر داعیہ کے حصول کے وقت فعل لازم اور جبری ہے اس کے علاوہ میں کہتا ہوں کہ قادر علی الکفر قادر علی الایمان ہے اور تمہارا یہ کہنا کہ اس وقت داعی کی ضرورت ہے۔ صحیح ہے اور یہ داعی بھی من جانب اللہ ہے۔ صحیح ہے اور قدرۃ اور داعی مل کر فعل صادر کر رہے ہیں یہ بھی صحیح ہے لیکن تمہارا یہ نتیجہ نکالنا کہ یہ فعل جبری ہے اختیاری نہیں ہے یہ غلط ہے کیونکہ جو فعل قدرت اور داعی سے مل کر صادر ہو اسی فعل کو فعل اختیاری کہتے ہیں۔ کیونکہ قدرۃ کو فعل لازم نہیں ہے ورنہ جب سے قدرۃ ہوتی جب ہی سے فعل ہوتا اور یہ داعی ہی تو قدرۃ کو فعل کے ساتھ متعلق کراتا ہے اور جب قدرۃ فعل کے ساتھ متعلق ہوئی اور فعل متعلق ہوا۔ پس اسی فعل کا نام تو فعل بالقدرۃ فعل بالاختیار اور فعل اختیاری ہے اور تم اس فعل کو جبری کہہ رہے ہو فعل جبری جب ہوتا جب قدرۃ کو لازم ہوتا اور قدرۃ فعل میں موجب ہوتی ہے بلکہ اس داعی نے قدرۃ کو فعل کے ساتھ متعلق کیا ہے اور قدرۃ کو فعل صادر کرنے کی طرف لے کر آیا ہے۔ قدرۃ کی ذات کو فعل لازم نہیں ہے۔ غور کر۔ یہ وہ مقام ہے کہ متقدمین اور متاخرین سب غفلت میں رہے نکتہ قدرۃ کا مخلوق ہونا جب فعل کو جبری نہیں بنا سکتا تو داعی کا مخلوق ہونا کس طرح فعل کو جبری بنا سکتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جبر

اور اختیار دونوں مخلوق ہیں۔ اور کسی شے کا مخلوق ہونا اس شے کے مجبور ہونے کو
نہیں چاہتا۔ جس طرح مجبور میں جبر پیدا کیا اسی طرح مختار میں اختیار پیدا کیا۔ جس طرح
مجبور اور مضطر کا فعل جبری اور اضطراری کہلاتا ہے۔ اسی طرح مختار کا فعل اختیاری کہلاتا ہے
اگر یہ کہو کہ اختیار کو پیدا ہی نہیں کیا۔ تو یہ جنون ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ تمہاری دلیل سے صرف
اتنا ثابت ہوتا ہے کہ فعل اختیاری کے لئے داعی چاہئے۔ اور داعی مخلوق الہٰی ہے۔ اس
سے کہاں لازم آتا ہے کہ فعل اختیاری جبری ہے۔ جبری تو جب ہوتا کہ جب داعی فعل میں
موثر ہوتا۔ اور داعی تو قدرۃ کے ساتھ ملکر بھی مؤثر نہیں ہے۔ داعی تو صرف قدرۃ کو فعل
میں تاثیر کرنے کی دعوت دے رہا ہے۔ تاثیر تو صرف قدرۃ ہی کر رہی ہے۔ اکثر داعی معصیت
موجود ہوتے ہیں اور قدرۃ موثر نہیں ہوتی۔ اکثر داعی طاعت موجود ہوتے ہیں۔ اور
قدرت مؤثر نہیں ہوتی۔ اکثر اوقات داعی نہیں ہوتے اور فعل صادر
ہو جاتا ہے۔ اور نفس قدرۃ فعل کو ترجیح دیدیتی ہے۔ الغرض یہ دلیل کسی طرح بھی جبر پر
دلالت نہیں کرتی اب یہاں یہ سمجھ لینا چاہئے۔ کہ مہر لگانے کے کیا معنی ہیں۔ اور قرآن شریف
میں اسی قسم کی جتنی آیتیں ہیں ان سب کا ماحصل صرف ایک ہی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ عالم
وجود میں کسی قسم کی روک ٹوک نہیں ہے۔ کافر کو ایمان لانے کی قدرۃ ہے اور قدرۃ ہے
اور عالم ایجاد میں قدرۃ کو کفر میں تاثیر کرتے ہوئے پیدا کیا۔ بس یہی معنی مہر لگانے کے ہیں۔
اور یہی معنی گمراہ کرنے کے ہیں۔ یعنی جہاں مہر لگائی ہے۔ وہاں وہ مکلف نہیں ہیں۔ اور
جہاں مکلف ہیں وہاں کسی قسم کی روک اٹک نہیں ہے۔ اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے
کہ جب اللہ تعالیٰ نے مہر لگا دی تو اب بندہ ایمان لا سکتا ہے۔ یا نہیں لا سکتا۔ اگر ایمان
لا سکتا ہے تو پھر کیوں نہیں لاتا۔ اگر نہیں لا سکتا تو یہی جبر ہے۔ اس کا حل یہ ہے کہ مہر
جس عالم میں لگائی ہے اس عالم میں ایمان نہیں لا سکتا اور جس عالم میں مہر نہیں لگائی

اس عالم میں ایمان لا سکتا ہے۔ اور ایمان اس وجہ سے نہیں لاتا کہ اس نے اپنے اختیار کو کفر میں صرف کر دیا جس طرح نوم میں آنکھ کان پر مہر لگی ہوئی ہے۔ ٹھیک اسی وقت عالم رویا میں آنکھ کان دل سب آزاد ہیں۔ اور سب کام اپنے اختیار سے عالم رویا میں کر رہا ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ نبی نے کہا ایمان لا اور پھر اس وقت اس کی آنکھ کان بند ہیں۔ بلکہ اس وقت سب چیزیں آزاد ہیں۔ جس طرح خودکشی کرنے والا اپنے اختیار سے خودکشی کرتا ہے۔ اور اسے سولہ آنے اختیار ہے۔ کہ وہ خودکشی نہ کرے اسی طرح کافر کو اختیار ہے کہ وہ کفر نہ کرے۔

سوال، اللہ تعالیٰ کے ارادے کے خلاف بندہ فعل کر سکتا ہے یا نہیں۔ اگر کر سکتا ہے تو بندہ کا ارادہ اللہ تعالیٰ کے ارادے پر غالب آگیا۔ اگر نہیں کر سکتا تو مجبور ہے۔

جواب، بندہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے خلاف نہیں کر سکتا۔ اور یہ جبر نہیں ہے بلکہ اختیار ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ بندہ کے اختیار کے ساتھ متعلق ہوا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کے ارادے کے مطابق بندہ اپنے اختیار سے کفر کرتا ہے اور یہ جبر نہیں ہے۔ بلکہ صحیح اختیار ہے اور اسی اختیار سے فعل کا صادر ہونا اللہ تعالیٰ کے اختیار سے ہے غور کر

معتزلہ کو اس مقام پر بہت دقت پیش آئی۔ کیونکہ اس قسم کی آیتیں صریح جبر پر دلالت کرتی ہیں۔ انہوں نے نہایت رکیک تاویلیں کی ہیں۔ پہلی تاویل یہ بیان کی ہے کہ جب اس قوم نے اللہ تعالیٰ کے دلائل سے منہ پھیر لیا۔ باوجود دلائل کے واضح ہونے کے اور اس سے منہ پھیرنے میں انہیں استحکام ہو گیا۔ تو گویا حق سے روگردانی انکی ایک خلقی چیز کے مثل بن گئی۔ اور خلقی چیز کا اللہ تعالیٰ ہی خالق ہے۔ اس لیے اس ختم کو اللہ کی طرف منسوب کیا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل نہایت لغو ہے۔ اس لیے

کہ مذہب اعتزال پر بندہ مستقل اپنے فعل کا خالق ہے تو یہ روگردانی بندہ کا فعل ہے اور قطعی خلقی چیز ہے۔ اور جب کہ تم مثل خلقی کو خدا کی طرف منسوب کرتے ہو تو اصل خلقی بدرجہ اولیٰ خدا کی طرف منسوب ہونا چاہیئے۔ دوسری تاویل یہ بیان کی ہے کہ اضافت کے لیئے ادنیٰ سبب کافی ہے اصل میں مہر کرنے والا شیطان ہے اور چونکہ مہر کرنے کی قدرت شیطان کو اللہ تعالےٰ ہی نے دی ہے اس لیئے مہر کرنا اللہ تعالےٰ کی طرف منسوب ہوا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی غلط ہے۔ اس لیئے کہ فعل کا کروانا درحقیقت کرنا ہی ہے۔ دوسرے سے مہر لگوانا خود مہر لگانا ہے اور جو الزام خود کرنے سے عائد ہوتا ہے۔ وہی الزام دوسرے کے کروانے سے عائد ہوتا ہے۔ خود قتل کرنا اور دوسرے کو تلوار دیکر قتل کرانا ایک ہی چیز ہے۔

دوسری تاویل یہ بیان کی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے جب دلائل پیش کیئے اس وقت انہوں نے انکار اور کفر کیا تو گویا ان دلائل نے جو فعل الہٰی تھے مہر لگا دی۔ اس لیئے مہر اللہ کی طرف منسوب ہوئی۔ یہ بھی غلط ہے اس لیئے کہ دلائل تو موجب ایمان تھے۔ دلائل کیونکر موجب کفر اور موجب مہر ہو سکتے تھے۔ دلائل کے وقت حق سے روگردانی دلائل کی وجہ سے نہیں ہو سکتی اور اگر دلائل کی وجہ سے اعراض ہو بھی جائے۔ تو خود اعراض پیدا کرنا یا دلائل کے واسطے سے پیدا کرنا ایک ہی بات ہے۔ یعنی اللہ تعالےٰ نے خود ان میں اعراض پیدا کر دیا۔ یا دلائل کے واسطے سے پیدا کر دیا۔ یا دلائل کے وقت پیدا کر دیا۔ ایک ہی چیز ہے۔ یعنی اللہ ہی نے مہر لگا دی۔

چوتھی تاویل یہ کی ہے کہ یہ لوگ انتہائی کفر کو پہنچ چکے ہیں۔ اب اللہ تعالےٰ انکو جبراً ایمان دے تو دے سکتا ہے۔ مگر جبراً ایمان دینے کی اسکی عادت نہیں ہے۔ اس

لیے ان کا انتہائی کفر پر پہنچنا ہی گویا ان پر مہر لگانا ہے۔ یہ تاویل بھی لغو ہے اس لیے کہ کافر کفر کی انتہا کو پہنچ گئے! اور اس کے خلاف پر انکو قدرت حاصل نہ رہی تو بس یہی جبر ہے۔ یعنی کفر کے خلاف ایمان پر وہ قادر ہی نہیں ہے۔

پانچویں تاویل یہ کی ہے کہ یہ اللہ تعالٰے نے کافروں کے قول کی حکایت کی ہے کافر ہنسی اور مسخرے پن سے کہتے تھے قلوبنا غلف ہمارے دل غلافوں کے اندر ہیں۔ قلوبنا فی اکنۃ ہمارے دل پردوں میں ہیں۔ یہ بھی صحیح نہیں ہے! اس لئے کہ اس وقت معنی یہ ہوں گے۔ کہ یہ کافر یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالٰے نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے! اور ان کے لئے بڑا عذاب ہے۔ اور یہ کافروں کا قول ہے نہیں۔ لہٰذا یہ آیت بے ربط ہو جائیگی۔

چھٹی تاویل یہ کی ہے کہ ختم اللہ کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالٰے شہادت دیتا ہے۔ یعنی اللہ تعالٰے نے جب یہ خبر دی کہ یہ کافر ایمان نہیں لائیں گے تو اپنی اس خبر پر مہر کر دی۔ یعنی شہادت دیدی کہ یہ کافر ایمان نہیں لائیں گے۔ یہ تاویل بھی جبر ہی پر دلالت کر رہی ہے۔ کیونکہ خبر دی پھر اس خبر پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔ اب کس طرح اس خبر کے خلاف ہو سکتا ہے! اور وہ کر سکتے ہیں۔

ساتویں تاویل یہ کی ہے کہ یہ کافروں کی خاص قوم کے ساتھ خاص ہے یعنی بعض کافروں کے دل پر مہر لگا دی ہے۔ یہ بھی بے نتیجہ ہے اس لئے کہ بعض کو گمراہ کرنا۔ اور بعض کے دل پر مہر لگانا قطعی جبر ہے! اور جبکہ بعض کافروں کو مجبور کر سکتا ہے۔ تو سب کافروں کو کر سکتا ہے۔

آٹھویں تاویل یہ کی ہے کہ مانا اللہ نے مہر لگا دی اور پردہ ڈال دیا۔ مگر یہ مہر لگانا اور پردہ ڈالنا ایمان لانے سے مانع نہیں ہے۔ جس طرح خس و خاشاک آنکھ میں پڑ جاتے ہیں

اور وہ دیکھنے سے مانع نہیں ہے۔ اس طرح آنکھ پر پردہ پڑ جاتا ہے۔ اور ایمان لانے سے اور دلائل کے دیکھنے سے مانع نہیں ہے۔ یہ بھی لغو ہے۔ غبار جب تک پڑا رہتا ہے اس وقت تک نظر ہی نہیں آتا۔ اور یہاں یہ خبر دی کہ وہ آخر وقت تک ایمان نہیں لائیں گے۔ تو آخر وقت تک غبار پڑا ہی رہے گا۔

نویں تاویل یہ کی ہے کہ قیامت کے دن اللہ مہر لگائے گا۔ جیسے ارشاد فرمایا۔ نختم علی افواھھم آج ہم ان کے مونہوں پر مہر لگائیں گے۔ یہ بھی غلط ہے کیونکہ آیت میں ختم ماضی کا صیغہ ہے۔ یعنی اللہ نے مہر لگا دی۔

دسویں تاویل یہ کی ہے کہ کافروں کے دلوں اور کانوں پر مہر لگانے کے معنی یہ ہیں کہ کافروں کے دلوں اور کانوں میں ایک نشانی پیدا کر دیتا ہے جس سے فرشتوں کو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ کافر ہے۔ یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ فرشتوں کو تو اس نشانی کے بغیر ہی جبکہ وہ کفر کرتے ہیں معلوم ہو جاتا ہے۔ کِرَامًا کَاتِبِیْنَ یَعْلَمُوْنَ مَا تَفْعَلُوْنَ بزرگ فرشتے جانتے ہیں۔ جو تم کرتے ہو۔ ما یلفظ من قول الا لدیہ رقیب عتید ایک لفظ بھی بندہ منہ سے نہیں بولتا۔ مگر نگہبان تیار رہتا ہے اس کے پاس اور فوراً وہ نوٹ کر لیتا ہے۔ بس یہ دس تاویلیں معتزلہ نے کی ہیں۔ جو لغو اور غلط ہیں۔ جاننا چاہیئے کہ جہاں کہیں جبری آیات آئی ہیں۔

معتزلہ نے رکیک تاویلیں کی ہیں۔ اور جہاں قدری آیات آئی ہیں۔ جبریہ خاموش ہیں۔ اور اہل سنت نے ظہور فعل کی تاویل کی ہے۔ یعنی نعملوا کے معنی اہل سنت کے نزدیک یہ ہیں جو عمل تم میں ظاہر ہو رہا ہے یعنی اگر برا عمل میں تم میں پیدا کر دوں اور تم میں برا عمل ظاہر ہو اس کی سزا جہنم ہے۔ اگر اچھا عمل میں تم میں پیدا کروں اور وہ تم میں ظاہر ہو اس

کی جزا جنت ہے۔

اور میں تم کو پھر یہ بات سمجھا دیتا ہوں کہ اللہ تعالےٰ کے دونوں کلام ہیں۔ اور دونوں حق ہیں۔ جبر بھی حق ہے۔ قدر بھی حق ہے۔ جس اعتبار سے جبر حق ہے۔ اس اعتبار سے بندہ مکلف نہیں ہے۔ جس اعتبار سے مکلف ہے اس اعتبار سے قدر حق ہے۔ بس اس مسئلہ کا یہی حل ہے۔ ہم اپنے رب عظیم سے دعا کرتے ہیں۔ کہ وہ سیدھے رستہ پر چلنے کی توفیق ہم کو اور تم کو عنایت کرے۔ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ہدیتنا وھب لنا من لدنک رحمۃ۔ آمین یارب العالمین اللہ تعالےٰ کا قول علی سمعہم وعلی قلوبہم کے ساتھ بھی لگ سکتا ہے۔ اور علی ابصارھم کے ساتھ بھی لگ سکتا ہے یعنی اللہ تعالےٰ نے ان کے دلوں پر اور ان کے کانوں پر مہر لگا دی ہے اور ان کی آنکھوں پر پردہ پڑا ہوا ہے اور یہ بھی معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ اللہ تعالےٰ نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے اور ان کے کانوں پر اور آنکھوں پر پردہ پڑا ہوا ہے۔ لیکن پہلے معنی کی تائید قرآن شریف کی دوسری آیت سے ظاہر ہے۔ وختم علی سمعہ وقلبہ اللہ تعالےٰ نے اس کے کان اور دل پر مہر لگا دی ہے اور سمع کا لفظ واحد اس لئے آیا کہ وہ اصل میں مصدر ہے اور مصدر جمع کے موقع پر بولا جاتا ہے۔ اب یہاں یہ بحث ہے کہ علمار کرام کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ کان آنکھ سے افضل ہے اور اس پر ۵ دلیلیں بیان کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے جہاں کان آنکھ کا ذکر اللہ تعالےٰ نے کیا ہے وہاں کان کو مقدم کیا ہے۔ اور مقدم افضل ہے۔ یہ دلیل غلط ہے اس لئے کہ اللہ تعالےٰ جس طرح کان کو آنکھ سے مقدم کیا ہے اس طرح کان کو دل سے بھی مقدم کیا ہے۔ وختم علی سمعہ وقلبہ اس کے کان اور دل پر مہر لگا دی تو چاہیئے کہ جس طرح کان آنکھ سے مقدم ہو کر افضل آنکھ سے ہو گیا۔ اسی طرح دل سے مقدم ہو کر دل سے افضل ہو جائے گا حالانکہ قطعی دل سے افضل

نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ بیان کی ہے کہ بہرا نبی نہیں ہو سکتا۔ اندھا نبی ہو سکتا ہے اس لئے کان آنکھ سے افضل ہوا۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ بہرہ پن نبوت کے منافی ہے۔ اور اندھا پن نبوت کے منافی نہیں ہے۔ یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کثرۃ ریاح کا مرض نبی کو نہیں ہوتا یعنی سلسلہ ریاح اور سلسل بول نبی کو نہیں ہوتا۔ اور نبی کے جسم میں کیڑے پڑنے کا مرض ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ حضرت ایوب کو ہوا تو چاہئے کہ مرض ریاح و بول اندھے پن سے اور کیڑے پڑنے کے مرض سے بدتر ہو۔ حالانکہ مرض ریاح جسم کے گلنے کے مرض سے بدتر نہیں ہے اس کے علاوہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ نبی فرائض نبوت ادا کرنے کے وقت اندھا ہوتا ہے۔ کیونکہ حضرت شعیب علیہ السلام نے فرمایا انی اراکم بخیر میں تم کو خوش حال اور خیر و عافیت میں دیکھتا ہوں یعنی تم مجھ کو خیریت سے نظر آ رہے ہو۔ یہاں بینائی متحقق ہے۔ اور نابینائی جب قوم معذب ہو چکی اس کے بعد معلوم ہوتی ہے اسی طرح حضرت یعقوب علیہ السلام کو فراق یوسف علیہ السلام کی وجہ سے نابینائی ہو گئی۔ پھر بینائی لوٹ آئی مطلب یہ ہے دوران تبلیغ میں جس طرح کان کی ضرورت ہے۔ آنکھ کی بھی ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ بعض آدمیوں کے عقل کے نتیجے دیگر بعض کی طرف کان ہی کے وسیلے سے پہنچے ہیں اور کان ہی کے سبب سے عقل علوم کے ساتھ کامل ہوتی ہے۔ آنکھ سے تو صرف محسوسات ہی معلوم ہوتے ہیں۔ یہ بھی غلط ہے کہ اس لئے کہ عقلا کی عقل کے نتیجے جس طرح کان کے ذریعہ پہنچتے ہیں۔ اسی طرح بلکہ بہت زیادہ کتب کے ذریعہ پہنچتے ہیں۔ جو صرف آنکھ ہی کے سبب سے عقل کو کامل کرتے ہیں۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ کان چھ سمتوں میں سے ہر سمت کی بات سنتا ہے اور آنکھ صرف ایک ہی جہت کی چیز کو دیکھتی ہے۔ یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ چھ سمتوں کی مسافت کا مجموعہ بھی ایک سمت کے مسافت سے بہت کم ہے یعنی آنکھ آسمان تک دیکھ سکتی ہے اور

کان جتنی دور کی آواز چھوؤں سمتوں سے سنتا ہے۔ وہ سب مل کر بھی آنکھ کی مسافت سے کم ہے اور نیز آنکھ کبھی چھوؤں سمتوں کو چھ مرتبہ بھی دیکھ لیتی ہے اور خبر سننے سے جو ادراک ہوتا ہے۔ وہ دیکھنے کے ادراک سے بہت کمزور ہوتا ہے۔

پانچویں دلیل یہ ہے کہ آدمی بہرا ہوتا ہے تو گونگا ہوتا ہے اور اندھا ہوتا ہے۔ تو گونگا نہیں ہوتا۔ یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ انسان بہرا ہو جاتا ہے اور گونگا نہیں ہوتا۔ ہاں بے شک مرتبہ پیدائش میں بہرا ہو تو گونگا ہوتا ہے اور اس وقت یہ کمی اشارہ سے اور کتابت سے پوری ہو جاتی ہے۔ جو آنکھ کو کان سے افضل کہتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ دیکھنے کی قوت نور سے تعلق رکھتی ہے اور سننے کی قوت ہوا سے تعلق رکھتی ہے۔ اور نور ہوا سے افضل ہے۔ تو متعلق نور یعنی آنکھ متعلق ہوا۔ یعنی کان سے افضل ہے۔

تحقیق میں کہتا ہوں کہ قوۃ دراکہ کی افضیلت دراکہ اور ادراک اور مدرک کے اعتبار سے ہے۔ دراکہ کے اعتبار سے آنکھ افضل ہے۔ کیونکہ آنکھ کے زائل ہونے کے بعد برابر آنکھ کا ماتم ہوتا ہے۔ اور اندھے کی آواز تو نے کیا نہیں سنی آنکھوں والو آنکھیں بڑی نعمت ہیں۔ اور بہرے کو کبھی بہرے پن پر ماتم کرتے نہیں سنتا۔ ادراک کے اعتبار سے بھی آنکھ افضل ہے جو انکشاف دیکھنے میں ہوتا ہے وہ انکشاف سننے سے نہیں ہوتا۔ پس پردہ آواز سننا باعث اضطراب ہے اور صورت بے حجاب کا دیکھنا باعث اطمینان ہے۔ مدرک کے اعتبار سے بھی آنکھ افضل ہے اس لئے کہ مرئی صورۃ ہے اور مسموع عرض ہے۔ اور جوہر عرض سے افضل ہے۔ تو مدرک جوہر یعنی آنکھ مدرک عرض یعنی کان سے افضل ہے میں کہتا ہوں کہ سب سے اہم ترین مطلوب دیدار باری تعالےٰ ہے اور وہ کسی حاسہ سے نہیں ہوگا۔ صرف آنکھ سے ہی ہوگا۔ لہٰذا آنکھ اشرف ترین واسطہ ہے پس میرے نزدیک آنکھ

کے افضل ہونے کی بہی بڑی دلیل ہے۔

اللہ تعالیٰ کے قول ولہم عذاب عظیم میں عذاب کے معنی بڑی کبھاری تکلیف کے ہیں۔ اور عظیم حقیر کا مقابل ہے جس طرح کبیر صغیر کا مقابل ہے! ور جس طرح حقیر صغیر سے ادنیٰ ہے اسی طرح عظیم کبیر سے اعلیٰ ہے، مطلب یہ ہے کہ کافروں کے لئے بڑا سخت عذاب ہے معاذ اللہ اب یہاں ایک مشکل بحث ہے۔ وہ یہ ہے کہ بعض اہل اسلام نے کہا ہے کہ کافروں کو عذاب دینا مستحسن نہیں ہے! ور آیت کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ کافر عذاب عظیم کے مستحق ہیں۔ یعنی عذاب عظیم ان کو نہیں ہوگا۔ بلکہ وہ صرف مستحق عذاب عظیم ہیں ان کا دعویٰ یہ ہے کہ کافروں کو عذاب دینا جائز نہیں ہے! ور اس دعویٰ کو کئی دلیلوں سے ثابت کیا ہے۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ عذاب خالص ضرر ہے۔ یعنی کسی قسم کی اس عذاب میں منفعت نہیں ہے! ور ضرر خالص قبیح ہے۔ اور اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم قبیح فعل نہیں کرتا۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ عذاب نہیں کرتا! ور اس دلیل کا جواب توم نے نہیں دیا کیونکہ انکے یہ مبنی ہے۔ حسن و قبح کی عقلیت پر اور ہم حسن و قبح کی عقلیت کے قائل نہیں ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ احناف اور معتزلہ تو حسن و قبح کی عقلیت کے قائل ہیں ہم کو چاہیئے کہ یہ دلیل ان پر حجت ہو! ور عذاب کفار ناجائز ہو جائے۔ بلکہ حق جواب یہ ہے کہ یہ دلیل غلط ہے۔ ہر حال میں خواہ حسن و قبح عقلی ہو خواہ نہ ہو! س لئے کہ اس دلیل کا یہ مقدمہ عقلاً صحیح ہے کہ عذاب ضرر ہے! ور یہ بھی صحیح عقلاً ہے کہ ضرر قبیح ہے۔ لیکن یہ مقدمہ کہ حکیم فعل قبیح نہیں کرتا۔ یہ عقلاً غلط ہے۔ بلکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے۔ جاننا چاہیئے کہ ایک تو قبیح کی ذات ہے اور ایک قبیح کو کسی کے ساتھ متصل کرنا ہے۔ تو قبیح کی ذات کا بھی اللہ تعالیٰ فاعل اور خالق ہے۔ جیسے شیطان فرعون کافر خنزیر شراب نجاست امراض موت وغیرہ کہ یہ سب قبیح ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ ہی نے انہیں پیدا کیا ہے۔ اور قبیح کا اتصال

یعنی ایذا کا بندہ کو پہنچنا۔ یہ سب منجانب اللہ ہے۔ اطفال اور حیوانات کو بغیر جرم سابق برابر تکلیفیں پہنچ رہی ہیں۔ اور ان تمام تکالیف کا خالق اللہ تعالےٰ ہے۔ انبیاء علیہم السلام کو موت دینا باوجودیکہ وہ معصوم ہیں۔ یہ سب اللہ تعالےٰ کا فعل ہے۔ اس کے علاوہ جرم کی بنا پر قاتل کو قتل کی سزا اور زانی کو رجم اور سارق کے ہاتھ کاٹنا یہ سب جرم کی سزائیں اللہ تعالےٰ حکیم ہی دے رہا ہے۔ جب اس جہاں میں مجرموں کو عذاب دے رہا ہے تو اس جہاں میں کافر اور مجرم کو عذاب دینے سے کون مانع ہے۔ لہٰذا اللہ تعالےٰ ہی اس جہاں میں تکالیف کا خالق ہے اور اسی طرح اس جہاں میں بھی اللہ تعالےٰ ہی تکالیف کا خالق ہے تم جو یہ کہتے ہو کہ اللہ تعالےٰ فعل قبیح نہیں کرتا ہے اس سے کیا مراد ہے یعنی اللہ تعالےٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔ یعنی شیطان کا پیدا کرنا سزا کا پیدا کرنا موت اور امراض کا پیدا کرنا یہ قبیح نہیں ہے۔ تو یہ بالکل حق ہے اور صحیح ہے۔ بے شک جہنم کا پیدا کرنا اور کافر کو معذب کرنا یہ سب اسکا فعل ہے اور صحیح ہے۔ اور حق ہے اور اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ قبیح کا اللہ تعالےٰ ایجاد نہیں کرتا۔ تو یہ مشاہدہ کے خلاف ہے۔ اللہ ایجاد نہ کریگا تو پھر کون کرے گا۔ حاصل یہ ہے کہ قبیح ایجاد کی صفت ہے۔ یا موجود کی صفت ہے اگر ایجاد کی صفت ہے تو بیشک ایجاد قبیح منفی ہے اگر موجود کی صفت ہے۔ تو موجود قبیح کا ایجاد متحقق ہے۔ عذاب کے قبیح ہونے سے عذاب پہنچانے کی قباحت لازم نہیں آتی بلکہ عذاب پہنچنے کی قباحت سے بھی عذاب پہنچانے کی قباحت لازم نہیں آتی ہے۔ بدلو کیا کہتے ہو انبیاء علیہم السلام کو جو جو تکالیف پہنچی ہیں۔

یہ اچھی ہیں یا بری اگر کہو کہ اچھی ہیں تو قطعی کافر ہوگئے۔ اگر یہ اچھی ہے تو ان تکالیف کی طلب کرو اور اس وقت مجنون بھی ہوگئے اور اگر کہو کہ یہ تکالیف بری ہیں تو قطعی حق کہا اور قطعی ان قبیح اور بری چیزوں کا خالق اور فاعل اللہ تعالےٰ ہے۔

جو قطعاً حکیم ہے۔ اور اگر کہو کہ اس میں کوئی پوشیدہ مصلحت ہے۔ تو قطعی کافروں کو عذاب دینے میں بھی کوئی پوشیدہ مصلحت ہے۔ اگر کہو کہ کافروں کے لئے دائمی عذاب عقل میں نہیں آتا۔ تو قطعی بے گناہوں کو یعنی انبیاء اور اطفال کو اس جہاں میں دکھ دینا عقل میں نہیں آتا۔ ان لوگوں سے جب یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے عذاب کی خبر دی ہے اب اگر عذاب نہیں دیگا تو کذب لازم آئے گا۔ تو اس وقت یہ کہتے ہیں کہ عذاب کی خبر جھوٹی ہو جائے تو کچھ حرج نہیں۔

یعنی اگر یہ کہا جائے کہ تو نافرمانی کریگا۔ تو تجھے سزا دوں گا اور پھر نافرمان کو سزا نہ دے تو یہ نافرمان پر احسان ہے۔ لہٰذا عذاب کی خبر کے خلاف ہونا اچھا ہے کیونکہ جو جھوٹ موجب ضرر نہیں ہے۔ وہ اچھا ہے اور یہ لوگ اتنا نہ سمجھے کہ اگر سارا عالم ضرر سے پر ہو جائے اور سارا عالم تباہ ہو جائے یہ ممکن ہے اور واجب الوجود ناقص ہو جائے۔ یہ نا ممکن ہے۔ لہٰذا کذب بے ضرر کی نسبت اللہ پاک کی طرف کرنی کذب با ضرر ہے۔

دوسری دلیل یہ بیان کی ہے کہ کافر چونکہ ایمان نہیں لائے گا اس لئے اس کو تکلیف دینی ایسی چیز ہے کہ جب یہ تکلیف متحقق ہو تو نافرمانی کرے اور مستحق عذاب ہو جائے۔ تو جس تکلیف کے نتیجہ میں عذاب ہو وہ تکلیف قبیح ہے۔ اور قبیح حکیم کا فعل ہو نہیں سکتا۔ لہٰذا یا تکلیف ہی نہیں ہے یا مستلزم عذاب نہیں ہے۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عذاب نافرمانی کا نتیجہ ہے اور نافرمانی تکلیف کا نتیجہ ہے۔ لہٰذا عذاب تکلیف کا نتیجہ ہے اور عذاب قبیح ہے اور قبیح جس کا نتیجہ ہو وہ بھی قبیح ہے۔ لہٰذا تکلیف قبیح ہے اور قبیح کا اللہ تعالیٰ فاعل نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا عذاب کا اللہ فاعل نہیں ہو سکتا۔ تو کافروں کو عذاب نہیں ہوگا اس کا جواب بھی وہی ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے

کہ قبیح کا فاعل اللہ تعالےٰ نہیں ہے۔

تیسری دلیل یہ بیان کی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے خلق کو نفع پہنچانے کے لئے پیدا کیا ہے۔ یا نقصان اور ضرر پہنچانے کے لئے پیدا کیا ہے۔ یا اس لئے پیدا کیا ہے کہ نہ نفع پہنچائے نہ نقصان تو اگر نفع کے لئے پیدا کیا ہے تو ایسی تکلیف نہیں دینی چاہیئے کہ جس کی نافرمانی موجب عذاب ہو اگر نقصان کے لئے پیدا کیا ہے تو یہ اس کی رحیمی کے منافی ہے۔ اگر دونوں کے لئے نہیں پیدا کیا۔ تو یہ اس کی حکمت کے منافی ہے۔ یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہاں چوتھی شق باقی ہے یعنی نفع اور نقصان دونوں کے لئے پیدا کیا ہے اور نقصان پہنچانا اس کی رحیمی کے منافی نہیں ہے اللہ پیدا بھی کرتا ہے۔ مارتا بھی ہے۔ اللہ تعالےٰ تندرستی بھی پیدا کرتا ہے۔ بیماری بھی کل اشیا اللہ تعالےٰ ہی پیدا کرتا ہے۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ بندہ مجبور ہے۔ جیسا کہ اوپر گذرا اور مجبور کی تکلیف قبیح ہے۔ اور قبیح کا خدا تعالےٰ فاعل نہیں ہو سکتا۔ یہ دلیل بھی غلط ہے اور وہی جواب ہے کہ ہر حسن اور ہر قبیح کا خالق خدا تعالےٰ ہے۔

پانچویں دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے ہم کو جو تکلیف دی ہے۔ وہ ہمارے ہی نفع کیلئے دی ہے۔ اگر ہم اپنا نفع چھوڑ دیں تو اس بات پر ہم کو عذاب کرے کہ تم نے اپنا نفع چھوڑ دیا۔ اور یہ بات غیر معقول ہے۔ یہ دلیل بھی غلط ہے۔ تکلیف اطاعت کے لئے دی ہے اور اطاعت کا صلہ نفع ہے اور نافرمانی کا بدلہ عذاب ہے۔

چھٹی دلیل یہ بیان کی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا یعنی بدی کا بدلہ بدی ہے۔ مگر یہ بدی اس بدی کے برابر ہو زیادہ نہ ہو۔ یعنی اللہ تعالےٰ نے زیادتی سے منع کیا ہے ہم نے مانا کہ بندہ نے ساری عمر نافرمانی کی مگر ساری عمر کی نافرمانی کی سزا ابدی دینی ظلم اور

زیادتی ہے اور اللہ تعالیٰ ظالم ہے نہیں۔ لہٰذا ابدی عذاب محال ہے۔ یہ دلیل بھی غلط ہے اس لئے کہ ہر شخص کو اللہ تعالیٰ موت دیتا ہے۔ اور یہ ظلم نہیں ہے۔ ہاں اگر انسان کسی کو مار ڈالے تو یہ ظلم ہے مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو احکام بندوں کے لئے رائج کئے ہیں۔ ان کا وہ خود پابند نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ نماز پڑھو روزہ رکھو۔ پاکیزہ چیزیں کھاؤ کسی پر زیادتی نہ کرو۔ تو چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ بھی ان تمام احکام کا پابند ہو ایسا سمجھنا سخت نادانی ہے۔

ساتویں دلیل یہ بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ جس طرح یہاں رحیم ہے اسی طرح وہاں رحیم ہے اور جس طرح یہاں توبہ کرنے سے معاف کر دیتا ہے اسی طرح وہاں کیا معاف نہیں کر سکتا اس کا جواب یہ ہے کہ اس نے کہہ دیا کہ کافر کو وہاں معاف نہیں کروں گا۔ منکرین عذاب کفار کے بس یہی دلائل ہیں ان سب کا خلاصہ ایک حرف ہے۔ کہ خدا تعالیٰ کی رحمت کے عذاب منافی ہے اس لئے عذاب رحیم سے متصور نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ دکھ اور سکھ اس جہان میں متحقق ہے اور جس طرح دکھ اس جہان میں اسکی رحیمی کے منافی نہیں ہے اسی طرح اس جہان میں عذاب کفار اس کی رحیمی کے منافی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر وقت رحیم ہے۔ عالم کو پیدا کرنے سے قبل اور بعد ہر وقت رحیم ہے یعنی اللہ تعالیٰ رحیم مطلق ہے۔ رحیم مقید نہیں ہے۔ کہ سکھ دے تو رحیم ہے اور سکھ نہ دے تو رحیم نہ رہے۔ بلکہ مطلق رحیم ہے۔ ہر حال میں رحیم ہے اس کے رحیم ہونے کا پتہ اس کے قول سے چلا۔ یعنی وہ رحیم اس بنیاد پر ہے کہ اس نے اپنا نام رحیم رکھا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ کفار کو عذاب نہیں ہوگا۔ یہ صریح تکذیب نبی کی ہے معاذاللہ جو لوگ ان میں سے قرآن پر ایمان رکھتے ہیں انہوں نے آیات عذاب کے متعلق رکیک باتیں بیان کی ہیں انہوں نے کہا ہے کہ نقلی دلیل ظنی ہے یعنی قرآن کی آیات کی دلالت عذاب

پر ظنی ہے۔ کیونکہ لفظی دلیل نقل لغت اور نقل صرف و نحو پر موقوف ہے اور یہ تمام چیزیں ظنی ہیں۔ اور ظنی پر جو موقوف ہو وہ ظنی ہے۔ لہٰذا لفظی دلیل ظنی ہے۔ لہٰذا عذاب چونکہ ظنی دلیل سے ثابت ہے اور ترک عذاب یعنی عفو عقلی دلیل سے ثابت ہے۔ اور عقلی دلیل یقینی ہے اس لئے یقینی عقلی دلیل کو لفظی قرآنی ظنی دلیل پر ترجیح ہے اس لئے عذاب کا ہم نے انکار کیا۔ جاننا چاہیئے کہ یہ بیان انتہائی لغویت کو پہنچ گیا ہے۔ اس لئے کہ ظنی سے کیا مراد ہے ظنی الثبوت یا ظنی الدلالت اگر ظنی الثبوت مراد ہے۔ تو یہ غلط ہے۔ قرآن شریف اور آیات عذاب قطعی الثبوت ہیں اور منقول بالتواتر ہیں اور اگر ظنی سے ظنی الدلالت مراد ہے تو نظام عالم درہم برہم ہو جائے گا۔ یعنی لفظ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں اگر ظنی ہو گا تو کسی کی کبھی بات کا مفہوم یقینی نہیں رہے گا۔ اور اگر ظنی سے یہ مراد ہے کہ متکلم کے بعض کلام کا مفہوم یقینی نہیں ہے۔ تو یہ ممکن ہے مگر اس بعض کلام کے مفہوم کا یقینی ہونا اجماع سے ثابت ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین سب کے سب تعذیب کفار پر متفق ہیں اس اجماع کے بعد عقل سے عذاب کا انکار بدعت ہے۔ بلکہ کفر ہے۔ اور یہ جو انہوں نے کہا کہ ظنی پر جو موقوف ہو وہ بھی ظنی ہے۔ میں کہتا ہوں یہ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ تمام علم ہندسہ اصول موضوعہ پر موقوف ہے جو ظنی ہیں۔ تو چاہیئے کہ علم ہندسہ ظنی ہو جائے۔ اور حساب ہندسہ پر موقوف ہے تو چاہیئے کہ علم حساب ظنی ہو جائے۔ اصل موضوع جیسے دو لفظوں کے درمیان خط ملا سکتے ہیں خط کو اپنی سیدھ میں جتنی دور چاہیں بڑھا سکتے ہیں۔ کسی نقطہ کو مرکز فرض کر کے جتنی دوری سے چاہیں۔ دائرہ بنا سکتے ہیں۔ یہ سب کے سب ظنی ہیں۔ جو معلم کے حسن ظن سے تسلیم کیئے گئے ہیں اس کے علاوہ عقلی دلیل بھی لفظی دلیل سے۔ ادا کی جاتی ہے اور لفظی دلیل کے ظنی ہونے کی تقدیر پر عقلی دلیل بھی ظنی ہوئے جاتی ہے اس کے علاوہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ عقلی دلیل یقینی ہے۔

لفظی دلیل ثابت کرچکی کہ عیسیٰ علیہ السلام بغیر باپ کے پیدا ہوئے اور عقلی دلیل اس کے خلاف ہے۔ لفظی دلیل سے حشر اجساد کا وقوع ثابت ہوگیا۔ عقلی دلیل نے حشر اجساد کے وقوع پر دلالت نہیں کی۔ بالکل اسی طرح لفظی دلیل سے عذاب کفار ثابت ہوچکا لہٰذا لفظی دلیل کو ظنی کہنا خاص کر جبکہ تواتر سے منقول ہو اور اجماع اس کی تائید پر ہوا انتہائی ضلالت ہے اور ان لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ عذاب کی خبر صرف دھمکی کے لئے ہے۔ یعنی عذاب کی خبر سن کر لوگ گناہوں سے پرہیز کریں گے میں کہتا ہوں کہ عذاب کی خبر سنکر کہاں پرہیز کیا اور جب یہ کہا گیا کہ اس وقت کذب باری تعالےٰ لازم آیا اور کذب باری تعالےٰ قبیح ہے اور تم کہتے ہو۔ قبیح حکیم کا فعل نہیں ہے۔ تو انہوں نے یہ جواب دیا کہ کذب ضار قبیح ہے۔ اور کافر کو عذاب کی خبر دے کر عذاب نہ کرنا کذب نافع ہے اس لئے قبیح نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں جب عذاب کی خبر جھوٹی ہے تو یہ دھمکی کہاں ہوسکتی ہے۔ اب جبکہ سب کو معلوم ہوگیا کہ عذاب کی خبر جھوٹی ہے۔ تو سب دل کھول کر گناہ کریں گے اور ڈر تو بالکل جاتا رہیگا۔ اس کے علاوہ کذب نافع اللہ تعالےٰ کی طرف منسوب کرنا۔ ہر اس شخص کے نزدیک محال اور باطل ہے جو اللہ تعالےٰ کے وجود کا قائل ہے انہوں نے یہ نہیں سوچا کہ کفار کا عذاب پانا۔ بالکل قبیح نہیں ہے۔ اور اللہ تعالےٰ کا کاذب ہونا قطعی قبیح ہے۔ اور قطعی محال ہے۔ کیونکہ واقعات اس کے قول کن کے تابع ہیں۔ ادھر اس نے کہا ادھر وہ ہوگیا۔ لہٰذا کذب کی نسبت خدا کے لئے محال ہے۔ خدا پاک ہے۔ خدا اور خدا کی صفات لا بالقدرۃ ہیں۔ اور جو شے لا بالقدرۃ ہے وہ بالقدرۃ کیسے ہوسکتی ہے۔ کذب صفت ہونے کی تقدیر پر لا بالقدرۃ ہے اور لا بالقدرۃ ظاہر ہے کہ بالقدرۃ نہیں ہے۔ تو یہاں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اللہ تعالےٰ کذب پر قادر ہے۔ یا قادر نہیں ہے۔ یہ ایسی چیز

ہے جیسے کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اوپر قادر ہے۔ یا نہیں۔ یہاں نفی اثبات میں سے کسی ایک کو اختیار نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ جواب یہ ہے کہ یہ سوال صحیح نہیں ہے۔ یعنی لابا لقدرۃ بالقدرۃ ہے۔ یا نہیں۔ یہ تخلیط ہے۔ سوال صحیح نہیں ہے۔ جیسے تو کہے کہ ۲۰ روپیہ عورت مرد اور بچوں میں جن کی تعداد بھی ۲۰ ہے اس طرح تقسیم کر کہ مردوں کو تین تین ملیں اور عورتوں کو دو دو اور بچوں کو ایک ایک ملے تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ سوال صحیح نہیں ہے۔ یا تو کہے کہ سو اونٹ ۹ کھوٹے پر اس طرح باندھو کہ ہر ایک کھونٹے پر طاق طاق اونٹ ہوں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ سوال صحیح نہیں ہے۔ پہلا سوال تو اس لئے صحیح نہیں ہے کہ ۲۰ افراد پر ۲۰ روپیہ تقسیم کرنے پر صرف ایک ایک ہی روپیہ سب کے حصے میں آئے گا۔ تو دو دو تین تین کیسے حصہ میں آسکتے ہیں۔ اور نو کھوٹے پر سو اونٹ نہیں بندھ سکتے۔ اس لئے کہ ۹ خود طاق ہے۔ اور نو طاقوں کا مجموعہ یعنی طاق طاقوں کا مجموعہ جفت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ۱۰۰ جفت ہے مطلب یہ ہے کہ رقموں کی تعداد اگر طاق ہے اور ہر رقم بھی طاق ہے تو ان طاق رقموں کا مجموعہ بھی طاق ہی ہوگا کیونکہ ایک طاق ہے اور اس کے علاوہ ہر جفت اسی ایک طاق سے مل کر طاق ہوتا ہے۔ لہٰذا ۹ جو ۸ جفت اور ایک طاق سے مل کر بنا ہے۔ طاق ہے۔ لہٰذا تعداد رقوم اگر طاق ہونگی۔ اور رقم بھی طاق ہو گی۔ تو مجموعہ بھی طاق ہو گا اور یہاں طاق طاقوں کا مجموعہ بھی طاق ہو گا۔ اور یہاں طاق طاقوں کا مجموعہ جفت ہے یعنی ۱۰۰ ہے۔ لہٰذا سوال غلط ہے۔ مثال جیسے ۳۔۱۔ ۵۔۷۔۹ یہاں ہر رقم طاق ہے اور ان رقموں کی تعداد بھی پانچ یعنی طاق ہے۔ تو ان کا مجموعہ ۲۵ بھی طاق ہے۔ جفت نہیں ہے اس بیان سے واضح ہو گیا کہ اس قسم کے سوالات کہ اللہ تعالیٰ پیدا کرنے کے وقت ناپید کرنے پر قادر ہے۔ یا نہیں۔

باری تعالیٰ اپنی مثل پیدا کرنے پر اجتماع النقیضین پر فعل بلا فاعل پر سلسلہ لاولی

پر قادر ہے۔ یا نہیں۔ اگر کہو قادر ہے۔ تو یہ سب محالات ممکن ہو گئے۔ اور کہو قادر نہیں ہے۔ تو واجب عاجز ہو کر ممکن ہو گیا۔ لہٰذا اس قسم کے سوال ہی درست نہیں ہیں۔ اور بھید اس میں یہ ہے کہ جس شے کے لئے ضد ہے۔ اس شے میں اور اس کی ضد میں تشقیق ہو گی۔ اور جس شے کیلئے ضد اور نقیض اور مقابل ہے ہی نہیں اس شے کے لئے تشقیق نہیں ہو گی۔ اور چونکہ ممکن کو وجود اور عدم دونوں کی طرف نسبت ہے۔ اس لئے ممکن کے لئے نقیض اور اوصاف ممکن کے لئے ضد اور مقابل ہوگا۔ یعنی یوں کہا جائے گا کہ ممکن یا موجود ہے۔ یا معدوم ہے۔ اور اوصاف ممکن۔ جیسے قدرۃ اس کی ضد عجز ہے۔ تو کہا جائے گا کہ انسان قادر ہے۔ یا عاجز ہے۔ اگر قادر نہیں تو عاجز ہے۔ اور عاجز نہیں تو قادر ہے۔ لیکن واجب الوجود جلت اوصافہا کو صرف وجود کی طرف نسبت ہے یعنی جس شے کا وجود ضروری ہے۔ اسی شے کو واجب الوجود کہا جاتا ہے۔ اس کو عدم سے نسبت ہی نہیں تو واجب الوجود تعالےٰ شانہ کے لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ یا موجود ہے۔ یا معدوم یا عالم ہے۔ یا جاہل ہے۔ یا قادر ہے یا عاجز کیونکہ واجب لذاتہ واجب لجمیع صفاتہٖ ہے۔ اور اس مقدمہ کو روٴسا فلاسفہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ اثبات قدم میں اسی مقدمہ پر ان کا دار و مدار ہے۔ اور جب واجب کی صفات بھی واجب ہیں تو ان کے لئے اضداد محال ہیں۔ اور جب ضد ہی نہیں نقیض ہی نہیں تو پھر تشقیق کیسی یعنی یہ کہنا کہ وہ یا یہ ہے۔ یا وہ ہے۔ بلکہ وہ تو صرف وہ ہے۔ یہ نہیں کہہ کہہ سکتے کہ اللہ تعالےٰ یا ایسا ہے یا ویسا ہے۔ بلکہ صرف وہ وہی ہے۔ یہ جاننا چاہیئے کہ وجود و عدم میں تشقیق واضداد ہیں۔ تشقیق و مقابلات میں تشقیق صرف ممکنات میں ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ حصر عقلی اور تشقیق اس شے میں ہو گی کہ جس کو دو طرفہ نسبت ہو اور جس میں تعدد اور تنزل درج ہو اور یہ دو طرفہ نسبت صرف ممکنات میں ہے۔ لہٰذا صرف ممکنات میں ہو گا۔ اور واجب تعالےٰ احصر سے باہر ہے وہ حصر کرے گا۔ حصر میں آئے گا نہیں۔ خوب سمجھ لو۔ یہ جدید اور بدیع

تحقیق ہے تمام حکما اور متکلمین اس سے بے خبر ہے۔ والحمدللہ رب العالمین۔ یہی وجہ ہے کہ جب یہ سوال ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مثل پر قادر ہے یا نہیں۔ تو فلسفی اور متکلم دونوں اس کے جواب دینے سے قاصر رہتے ہیں۔ کیونکہ اگر جواب اثبات میں ہے تو مثل مثل نہیں رہتا یعنی مثل مقدور ہو جاتا ہے اور مقدور اللہ تعالیٰ جیسا نہیں ہے۔ اگر جواب نفی میں دیا جاتا ہے۔ تو قطعی عجز لازم آتا ہے۔ لہٰذا اس قسم کے سوال صحیح ہی نہیں۔ جواب کیا دیا جائے اس کی ایسی مثال ہے کہ موجود یا موجود ہے یا معدوم ہے۔ انسان یا انسان ہے یا زید۔ جسم یا جسم ہے یا متحرک۔ لہٰذا یہ سب سوال غلط ہیں اس لیے کہ تشقیق کل کی اجزا کی طرف اور کلی کی جزئیات کی طرف صحیح ہے کل کی کل اور جز کی طرف اور کلی کی کلی اور جزئیات کی طرف صحیح نہیں ہے کیونکہ کل کو جب توڑا جائے گا تو دو ٹکڑے ہوں گے۔ نہ کہ ایک کل اور ایک ٹکڑا اس طرح کلی کی تشقیق جب ہو گی۔ تو جزئیات ہونگی۔ نہ کہ ایک کلی اور ایک جزئی مثلاً جسم کی جب تشقیق اور تقسیم ہو گی۔ تو کہیں گے کہ جسم یا جسم متحرک یا جسم ساکن یہ نہیں ہو سکتا کہ جسم کی ایک شق جسم اور دوسری شق متحرک ہو۔ مطلب یہ ہے کہ مقسم اپنی قسموں میں مشقق ہو گا۔ نہ کہ مقسم اور قسم میں غور کر۔

اللہ تبارک تعالیٰ نہ کل ہے نہ کلی نہ مقسم ہے اس لیے اس کی تشقیق ہو ہی نہیں سکتی تشقیق نقص ہے یہ تشقیق ناقص یعنی ممکن میں کل میں کلی میں مقسم میں ہو گی۔ اور وہ ان تمام کا خالق ہے اس لئے اس کے لئے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ہے یا نہیں۔ بلکہ وہ ہے اور نہیں کہا جا سکتا کہ وہ قادر ہے یا نہیں۔ بلکہ وہ ہر شے پر قادر ہی ہے۔ اور نہیں کہا جا سکتا کہ وہ عالم ہے۔ یا نہیں۔ بلکہ وہ عالم ہی ہے جس طرح یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کب ہوا اور یہ سوال درست نہیں ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے یا عاجز یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ بعض قدما نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل میں عالم کو پیدا کرنے پر قادر ہے۔ اور عالم کی ازیست محال ہے۔ تو اللہ تعالیٰ

محال پر قادر ہو گیا۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ عالم کا ازل میں پیدا ہونا۔ محال ہے لیکن باوجود عالم کی تخلیق کی ازیت کے محال ہونے کے اللہ تعالےٰ قادر ہے۔ تو کذب باری تعالےٰ محال ہونے کی تقدیر پر مقدور ہے ان لوگوں نے اس بات کو نہیں سوچا کہ ازل میں تخلیق عالم پر قادر ہونے کے معنی تخلیق کے مقدور ہونے کے ہیں۔ یعنی کسی شے پر قادر ہونے کے معنی اس شے کے مقدور ہونے کے ہیں۔ اور جب ازل میں تخلیق مقدور ہے تو پھر ازل میں تخلیق کے محال ہونے کے کیا معنی ہیں یہ نہایت لغو بات ہے۔ تمہارا یہ کہنا کہ اللہ تعالےٰ محال پر قادر ہے تو لا بد محال مقدور ہوا اور مقدور ہی کو ممکن کہتے ہیں۔ تو محال ممکن ہو گیا! اور یہ بالکل فاسد ہے۔

اب اگر تو کہے کہ تم کیا کہتے ہو۔ اللہ تعالےٰ ازل میں قادر ہے یا نہیں۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ سوال ہی صحیح نہیں ہے۔ فاسد ہے اس لئے کہ ازل میں قادر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ازیت اور مقدوریت جمع ہے! اور یہ قطعاً فاسد ہے اس لئے یہ سوال ہی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ پیدا ہونیکی ضد ہے۔ پیداشدہ غیر ازلی ہے۔ اور غیر ازلی ازل میں کیسے ہو سکتا ہے! اور یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ ازل میں غیر قادر ہے۔ عاجز ہے۔ اب اگر تو یہ کہے کہ اس وقت ارتفاع النقیضین لازم آتا ہے۔ تو اس کا وہی حل ہے جو اوپر تحقیق ہو چکی کہ اللہ تعالےٰ ضد اور نقیض سے پاک ہے! اس لئے وہ ہونے نہ ہونے میں محصور نہیں ہو گا اس کو وجود و عدم دونوں سے نسبت نہیں ہے۔ ممکن کو دونوں سے نسبت ہے ممکن یا یہ یا وہ ہو گا۔ اللہ تعالےٰ یا یہ یا وہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ نقیضین اور ضدین سے پاک ہے۔ لہٰذا وہ تقسیم تلفیق اور حصر میں نہیں ۔ اسکی قدرت ازلی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ قدرۃ لا بالقدرۃ ہے۔ اور تخلیق تعلق قدرۃ کا نام ہے تعلق قدرۃ لا بالقدرۃ ہے تو ازل میں تخلیق پر قادر ہونے کے معنی یہ ہوئے کہ بالاالقدرۃ بالقدرۃ ہے۔

(ختم شد)

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا
(اقبالؒ)

ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ

تفسیر ایوبی

جلد دوم

امام المتکلمین والمحققین
حضرت العلامہ الحافظ محمد ایوب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ

مکتبہ رازی
۱۱۶۰ پیر الٰہی بخش کالونی کراچی